الرابطة العربية
الأكاديمية للفلسفة

اشراف وتحرير:

الدكتور علي عبود المحمداوي

فلسفة التاريخ

جدل البداية والنهاية والعود الدائم

تاليف مجموعة من الاكاديميين العرب

ابن النديم للنشر والتوزيع

دار الروافد الثقافية - ناشرون

فلسفـة التاريـخ

جدل البداية والنهاية والعود الدائم

ابن النديم للنشر والتوزيع   دار الروافد الثقافية - ناشرون

إشراف وتحرير
الدكتور علي عبود المحمداوي

فلسفة التاريخ

جدل البداية والنهاية والعود الدائم

تأليف
مجموعة من المؤلفين

الكتاب
فلسفـة التاريـخ: جدل البداية والنهاية والعود الدائم

المؤلف
مجموعة من المؤلفين

الطبعة
الأولى، 2012
عدد الصفحات: 716
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي
ISBN: 978-9931-9025-?-?

الناشر

ابن النديم للنشر والتوزيع

وهران 51 شارع نهار بلعيد قويدر

ص. ب: 357 السانيا زرباني محمد
الجزائر ـ حي رابية الطاهر ـ باب الزوار
تلفاكس: 29 97 68 24 21 213+
هاتف خلوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
هاتف خلوي: 204180 (96171)
ص. ب: 6058 ـ 113 الحمراء
بيروت ـ لبنان
Email: Rw.culture@yahoo.com

المحتويات

الباب الأول: في المفهوم والسياق لفلسفة التاريخ من اليونان الى الفلسفة المعاصرة

الباب الثاني: في فلسفة الحضارة والمستقبليات

الاهــــــداء

الى الاصدقاء:

اسماعيل واليامين والناصر وسمير. . . مع محبتي.

د. علي عبود

المقدمة

تمثل العلاقة بين الفلسفة والتاريخ: تفاعل الامومة والأبوَّة على العلوم والمعارف. ويستدعي الجمع بينهما (بعنوان فلسفة التاريخ) رهاناً يتجاوز فرديتهما، بدمجهما. انه الذي يحيط بكبريات ميكانزمات الفهم الانساني لافقه الزمني، وبأكوام الاحداث المتراكمة لتخلق بنى، ونتوءات داخل مسار الحياة الانسانية.

وذلك الرهان ينفتح على مجموعة من الاستفهامات: كيف نفهم التاريخ؟ ما محركات ذلك الفهم؟ وان كانت في طبيعتها اسئلة قديمة، الا انها تتجدد اليوم، بوصفنا كائنات لانزال حبيسي ورهيني تاريخنا (تراثنا). واسئلة اخرى تنفتح عن السؤالين السابقين هي: أيمكن ان ننفلت من تاريخنا؟ وهل الانفلات ذلك يتيح مكاناً لانسانيتنا دونما تاريخ؟

لاجل ماسبق من الاستفهامات، تبدو استعادة فلسفة التاريخ مسوغة. لكن ان كان للتاريخ تلك السلطة الابوية للماضي الذي لايتغير، ومن ذلك "الثبات" يأخذ قوته، فكيف يمكن للفلسفة ان تخترقه وتتساءل عنه؟ ومن ثم تؤثر فيه؟

الحق، ان الفلسفة اليوم وبقراءتها الهرمينوطيقية للتاريخ انما تعيد تمثُّل التاريخ بزمنيته وزمنيتنا من اجل افادة ممكنة لذلك المد المنطلق. فهي تجعله محاسبا من جهة، وتحقق معه لكسب رهانات تتعلق بالمستقبل من جهة اخرى. لذلك تبدو اكثر همة واوسع فضاءا، واكثر تحررا في ادواتها، وهي تلازم السيرورة النقدية المراجعاتية، فلاتجمد ولاترتكن الى تقليد دونما

اعادة فحص، لان الفلسفة؛ تفلسف والتفلسف فاعلية بنقده وتأمله وعقلنته وتحليلاته وتركيباته. لذلك ستنفتح الفلسفة دوما على القادم لانها فكر. بينما التاريخ حدث الفكر. وبين الفكر وحدثه ملازمة ووحدة عضوية تشكل الفهم.

لكن تلازمية محاولة الفهم، هذه، أتُحكَم باطار نظري سابق؟، أم أنها تبقى مفتوحة كما هي ماهية الفلسفة؟ هنا تنشطر طرق الاجابة: الى عقائد ايديولوجية ونظريات مذهبية سياسية، ودينية، وعرقية، فتحت أبوابها لتحدد مسارات الفهم تلك، في محاولة لسجن الفلسفة وتحويلها من طبيعتها الحركية إلى طبيعة الحدث؛ التاريخ السكوني.

فبين ان نتصور التاريخ ذو منطلق عناياتي/ لاهوتي، وبين ان نفصله عن تلك الارادات وما لحقها من الاسطرات، أو ان نلجا الى فهم الماضي بوصفه متميزا، وخارقا، دوما، كما في التصور اليوناني القديم، والذي تستدعيه كثير من الحركات الاصولية اليوم، فالسلف اكثر تقديسا دوما من الخلف، وهذه الرؤية تحبس الفلسفة وتضع في يديها قيدا، بل تحاول ان تلغي فاعلياتها لانها ستحولها الى حدث جامد.

تتالت التصورات التأطيرية للفلسفة ونظرتها للتاريخ لتجعل المهمة منحصرة بمنهج دائري يستعيد ذاته، ويلفظ انفاسه، ويكرر نفسه في دائرة بايلوجية، من الطفولة حتى المشيب والولادة من جديد. في حين تصور البعض طريق التاريخ بداية بلا نهاية، بوصفها النظرة التفاؤلية الانسانية التي التصقت بتصور التنوير للتاريخ.

فيما صدمت التفسيرات المادية التاريخية تلك التقدميات التنويرية، بارتيابية تجاه مشاريع الخلاص تلك (التنويرية) المرسومة بفرشاة برجوازية وقفت وتقف بوجه طموحات الانسان العامل الذي لايملك الا جسده، وعليه تحولت المهمة التاريخية وكانها ثأر، واستعادة سلطة؛ ثم لتفجرها تلك الاردات من الداخل معلنة المجتمع السعيد. وفي فلك اليوتوبيات المتخيلة تلك دارت جل فلسفات التاريخ، ولعل مايجعلها تقع في اللاوقعية هو مشكل العلوم الانسانية وقدرته على التنبو.

مماسبق، يجر معه مشكل اكبر يجعل امر التفسير الدقيق الذي ينتج نظرية دقيقة ومن ثم نتيجة واضحة واكيدة، امر مفارق لطبيعة العلوم الانسانية لانها علوم تقبل الفهم. والتأويلية التي ترافق عملية الفهم تلك تجعل من النسبية والتعددية امر لانفكاك منه. لكن في كثير من الاحيان كان لليد المنظومية القسرية- الايديولوجيا امرا على تعمية النظر الحر.

بدا التاريخ وكانه يتحول من "احداث" ليتفكر حولها، لتنتج بقسر ايديولوجي "فلسفة التاريخ"، لتطلق صلتها بالواقع المنتج لها، لتتحول الى يوتوبيا، ومن ثم الى عقيدة (دين) يحولها في مابعد الى نوع من الاسطورة. ياله من درب! يصدمنا بواقع الادلجات والتقييد لمسارات التفلسف. واليوم هنالك تفسيرات تكشف مدى التلاعب والتصنيع الى مستوى تحويل الزيف الى وقائع بفضل تقنيات الاتصال والهيمنة الاعلامية.

لذلك، علينا ان نحافظ على حركيتنا بوصفها نوعا تحرريا من تلك الادلجات في تخليص فهومنا للتاريخ من قيودها، والحذر من الزيوف التي نقذف بها. وعلينا ان نتفكر في الاحداث على محك نقدي لايهدف الى التنبؤ، بقدر معرفة الشروط التي يمكن ان تصنع ذلك المستقبل، والعمل على تحقيق مايمكن، دونما العبور على وقائعياتنا وكينونتنا. تفتحنا زمنيتنا على المستقبل، ذلك اكيد، لكن ذلك الانفتاح لايعني امكانية الكشف عنه (المستقبل)؛ انه المجهول الذي ينبغي لنا ان نسير بارتقاب اليه ومعه.

وجاءت الدراسات في كتابنا هذا لتستنطق الاشكال المفاهيمي والجدوى المعرفية وسبل الافادة في التفلسف حول التاريخ، فكان الاشكال في مساءلة الحضور الطيفي للتراث، كما كان في مناط حركة التاريخ وآلياتها، وفحص اليات الخطابات التاريخية، ومسار الفكر في التاريخ: كل ذلك بنوع من المنهجية الجينا-اركولوجية، فهي تبحث في الاصول والمخفي، في الظاهر والمصنِّع له. باداوت حفرية واستحضارية.

فقدم الاستاذ الدكتور **علي حسين الجابري** دراسة يمكن عدها مدخلا مفاهيميا موسعا ودقيقا ونصا في فلسفة التاريخ والحضارة، من مفاهيم التاريخ وتداخلاتها الى نتائج معادلية لصنع فهم التاريخ. بينما قدم الدكتور

عامر عبد زيد دراسة تحليلية ومقارنة في فلسفة التاريخ عند اوغسطين وتقصى فيها اهم مراحل فكر اوغسطين وانعكاس الفكر اللاهوتي منبثقا من كتابه "مدينة الله" ليعم مستوياته الفكرية الاخرى بما فيها التاريخ وتفسيره.

وراح الدكتور **رابح مراجي** يبحث في مشكّلات وبنى التكوين المعرفي لابن خلدون وكيف لعبت البيئة اليت عاشها دورا مبرزاً في نظريته في التاريخ والتعاقب الدوري والحتمية. فيما قدم الاستاذ **سمير بلكفيف** دراسة عن فلسفة التاريخ عند كانط اوضح فيها كيف انبثقت نظرية التقدم ودعّمت بتصورات كانط ومن ثم تحولت الى فلسفة تستشرف الاستقلال الانساني التنويري بعكس ماجاءت به تفسيرات الدوائر والعودة اللاهوتية.

وكتب الاستاذ **حامد حمزة** في مقاله عن هيغل نسقية الاغتراب وانعكاسه لديالكتيكي في مسارات الفكر/ الروح في العالم ومنذ الذاتية والموضوعية وحتى المطلق في تشعبات ثلاثية اخرى تبين مدى الانشغال الاتساقي الهيغلي وكيف ان هيغل استحق بامتياز ان يكون فيلسوف التاريخ الابرز. قدم بعدها الباحث **احمد حسن** دراسة عن المادية التاريحية الماركسية، وكيف استطاع ماركس ان يكشف ويفسر ويطمح لان يغير مسجرى التاريخ بكونه دربا جدليا تنتصر فيه الارادة المهمشة والمكبوتة في نهاية الامر للقضاء على المؤسسات البرجوازية منذ المالك وحتى الدولة. وجاءت دراسة الاستاذ **عز الدين المولدي** لتكشف التحولات المفاهيمية والنظرية في فكر نيتشه من الروح التاريخ الى الحس التاريخي، ونقده للثقافة الغربية السائدة والتي حكمت التاريخ بوصفه مسللما وخاضعا لميكانزم اللوغوس ذلك.

قام الدكتور **مراد قوسمي** بتقديم قراءة تأويلية للزمان من مقترب فينومينولجي- هوسّرلي، عمل فيها على كشف الايغولوجيا بما هي علم بالانا-الذات فينومينولجياً، لان اصل كل تاريخ هو تاريخ الانا، ومن ثم بحث في سؤال اصل الدرس التاريخي وامكانية ان يكون موضوعا. فيما كتبت الدكتورة **افراح لطفي** بحثا عن فلسفة التاريخ لدى كروتشه وعرضت وحللت تعددية مواقفه من التاريخ؛ فهو يرفض التاريخانية، ولاسيما الماركسية منها، ويؤيد رؤية تاريخية عقلانية واقعية، تعتمد على ابعاد فنية

في فلسفته عن الروح. بين الروح والواقع تظهر فلسفة التاريخ باعتبارها مساءلة فلسفية لتسجيلات الاحداث.

وقدم الباحث **نبيل محمد صغير** دراسته لتحليل وعرض اهم افكار شبنجلر التي حاكت التعاقب الدوري وتصوره البايلوجي للتاريخ، وموضوعات التلاقح الحضاري ومأزق الحضارة الغربية والموقف النقدي منها. فيما كتبت الدكتورة **نعيمة ادريس** مقالها عن توينبي ومفهومات التحدي والاستجابة ومايلفهما من تفسيرات لحركة التاريخ ومن ثم عرجت على موقف توينبي من الحضارة الاسلامية.

وبيّن الدكتور **اسماعيل مهنانة** في دراسة له عن التاريخ والكينونة، أن التاريخ برمته وجودا، وعبر مكاشفة لنصوص هايدغر بيّن ان سؤال الكينونة، اليوناني التأصيل، قد غاب ونسي في العقل الغربي، ولزم اليوم لفهم التاريخ ان نفهم السؤال الاساس له وهو سؤال ذلك الوجود ومعناه. وكتبت الاستاذة **سعاد حمداش** في نقد بوبر للتاريخانية وعقم المذهب التاريخي، من افلاطون وحتى الماركسية، وكيف ان هذه المذاهب برمتها انما تتنبأ على اسس لاتمس المنطلق العلمي بصلة بينما تدعي علميتها، والاساس في نقدها لها انما يعتمد على عدم امكانيتنا تشخيص العوامل الحتمية لتطور المعرفة البشرية وبالتالي كيفية استشراف واقعنا بانواع من المرحليات الجازمة في التطور الانساني - التاريخي. فيما التفت الدكتور **بلعالية ميلود** الى مسألة جدا مهمة في ادخال ريكور لمفهوم "السرد" داخل الحيز الفلسفي ولاسيما في قراءة التاريخ، واعادة حبكته لتحويله الى حدث يمكن استحضاره واستنطاقه، على خلاف مايمكن ان يتصور من استبعاد لكل اشكال الحكي والسرد لانه يخص ماهو خارج الطبيعة الفلسفية نحو الشعرية والقصصية.

مع الدكتور **محمد شوقي الزين** تبدو مهمة ميشيل دوسارتو مهمة انعطافية في مسار فهم التاريخ وتحويله من فكرة الى ممارسة. مغايرة وخلافا لما ارادت ان تصوره فلسفات التاريخ الاخرى من العمل على النظرية التي تحكي مستقبل ومراحل التطور الانساني وماسيكون عليه. وبذلك سيكون المؤرخ او قاريء التاريخ عاملا على انتاج الحقيقة وتصفيفها، وبذلك تقوم

تلك الممارسات من رقن المخطوطات والنبش فيها، علاوة على مفهوم الممارسة التاريخية بوجهها الاخر الذي يسعى الى الكشف عن الشروط الاجتماعية والسياسية التي تنتج المعرفة التاريخية.

فيما بدت دراسة الدكتور **قاسم جمعة** عن الحفريات لدى فوكو سبرا لاغوار المكبوت والمنسي، انه التاريخ اللامسجل. وفي دراسته هذه حاول ان يقدم فوكو بوصفه قارئا ناقدا لمركزيات اللوغوس الغربي النافي للمغايرة، والجاذب للتحيز والانا. وكان للباحث **محمد بكاي** مقالا عن نهاية التاريخ كما صورها بتطرفها وتطورها، الديمقراطي الليبرالي، على لسان فرانسيس فوكوياما الذي حتَّم على الصورة التاريخية الوقوف عند هذا الحد معلنا نهاية الايديولوجيات والتاريخيانيات اجمع، نهاية تحولية قسرية باتجاه النموذج الامريكي الصلب والنهائي للتطور الانساني!

في محور اخر من الكتاب تضمن دراسات في الموقف الفلسفي لمفكرين عرب ومسلمين من التاريخ، جاءت مقالة الدكتور **شريف طوطاو** عن المفكر الايراني علي شريعتي، مبينا فيها معالم فلسفة التاريخ لديه، او كيف قرأ شريعتي التاريخ. متماهيا مع مفهومه عن التاريخ بوصفه الفضاء الزمني لصيرورة الانسان وكشف رجوعه لاصول دينية في فهم العناية والمحركات، كما يوظف بعض المقولات الماركسي كمفهوم الصراع لكن بصفة اشمل من الطبقي الذي حدده ماركس. وفي المحور نفسه، كتب الاستاذ **محمد بوجنال** عرضا وتحليلا ونقدا لاهم طروحات عبد الله العروي في فهمه للتاريخ، ونظريته التاريخانية، التي تحولت من حال الى اخر تماشيا مع مجريات التطور العالمي، الا انها بقت محتفظة بامكانية المحاكاة للنموذج الماركسي، ولاسيما بعد دراسته لظواهر التخلف في الواقع العربي الاسلامي. ملتزما بطرحه الحداثي الذي بالرغم من انه بدا الحفر في الماضي الا انه التزم بالقطيعة النقدية معه لغرض خلق تاريخ جديد غايته المستقبل. فيما جاء مقال الدكتور **صلاح الجابري** في نهاية هذا المحور ليعود بنا لتصور ارتباط المقدس بالتاريخ مناقشا اياها بتصورات اسلامية تضمنت تصور محمد باقر الصدر، وكيف لتاريخية العناية عبر الرسالة والرسول ان تضع الانسان نصب عينيها.

وفي المحور الاخير للكتاب والذي خصص لفلسفة الحضارة وعلم المستقبليات، جاءت **دراستنا** لتقعد مفاهيم الحضارة والثقافة والمدنية، ومن قم تصورات مجملة للفلاسفة باتجاه مفهوم فلسفة الحضارة، وبعدها امكانية كشف المشترك المعرفي لتصور الحضارة وحالها وتحولاتها في الفكر الاسلامي والغربي. ومن ثم قدم الدكتور **شريف طوطاو** مساهمته عن حوار الحضارات وقراءة في فكر روجيه غارودي، ودعوته للحوار الحضاري العالمي، وافكاره نحو التعايش وامكانية القبول بالاخر الحضاري. وعلى عكس ذلك التصور كتب هانتنغتون كتابه "صدام الحضارات" والذي جاءت قراءة الدكتور **عامر عبد زيد** بصدده وافيةً؛ لتصف وتحلل اسباب الصراع ومنشئه، وخطوط الصدع والحرب، ومفهوم الحضارات وانواعها وماتبقى منها، والى ماستؤول اليه الوقائع تاريخيا في المستقبل. في ما قدم الاستاذ **زكي الميلاد** دراسة نصية لتحديد مفاهيمي وتقعيد نظري لاطروحته في تعارف الحضارات، ونقده للصدام وانتشاله لمفهوم الحوار من السذاجة التي قد تضعه موضع اتهام، محاولا ان يطور مفهوم من داخل الثقافة والبيئة المعرفية الاسلامية معتمدا على النص الديني في مفهوم التعارف "وتعارفوا". وختمت الدراسات في كتابنا والمحور هذا، بما قدمه الدكتور **رحيم الساعدي** من بحثٍ في المستقبليات وعلاقتها بفلسفة التاريخ، وامكانية التمايز او التداخل ذلك، وم ثم التحديد المفاهيمي، وكشف وتأسيس شروط الانجاز له، وبذلك تغدو الحاجة الى المستقبل رهينة بوجودنا الحاضر، لا ان نغرقه بماضٍ نستحضره على الدوام، بل نتمكن من فهمه لنعرف مايلزمنا لتجاوز ماضويتنا واكتشاف زمنيتنا في العبور نحو المستقبل.

د. علي عبود

الباب الأول

في المفهوم والسياق لفلسفة التاريخ
من اليونان الى الفلسفة المعاصرة

الفصل الاول

فلسفة التاريخ وقانون الحضارة
قراءة مرآوية جديدة

أ.د. علي حسين الجابري[*]

المقدمة:

لكل حقل من حقول الحياة أو ميدان من ميادين العلوم والمخترعات والكشوف لفنون الحياة المختلفة، مجموعة متعارف عليها من المفاهيم والمصطلحات تحظى بالاتفاق بين المشتغلين بالحقول الفلسفية والتاريخية والعلمية تضّم التعابير والدلالات والرموز التي تمخضت عن مراحل عديدة من النضوج الحضاري الاختباري/ العملي، وهم يتأملون ظهور حدود (تعريفات) ومدلولات (مضامين) تشكل بمجموعها ما نسميه بقوانين العمل الفلسفي في دائرة العلم وبصورة أوضح تعني كلمة (المصطلحات) التي استقرت عليها إفهام الحكماء، وتداولتها العقول التي أنتجت مجموعة من الأفكار الحضارية في التخصصات العلمية ولاسيما في مجال (فلسفة التاريخ والحضارة)، فعالم المصطلح واسع وكبير إلا إن الذي يهمنا في هذه الدراسة والمطلوب التركيز على المصطلح الفلسفي التاريخي بما يفصح عن استقلال في الرأي والكشف عن وجهة نظرنا التي سنطرحها للقارئ الكريم

(*) أستاذ الفلسفة في كلية الاداب الجامعة المستنصرية.

بما يتصل بموضوع (الحضارة وفلسفتها) التي هي اليوم من أكثر الموضوعات إثارة للجدل والحوار، لما ينطوي عليه (هذا المبحث) من أهمية لا تتصل بالتراث الماضي وفكرة (الاعتبار) فيه بقدر ما تتصل بالحاضر والمستقبل فميلاد (مصطلح ما) لا يجري اعتباطاً، أو على سبيل الصدفة بقدر ما يكشف عن عمق الرؤية العلمية والفلسفية، لواضع ذلك المصطلح، أن كان في الماضي (كما حفظ الكندي مصطلحي الايس والليس، والمؤيس) قبل أكثر من اثنتي عشر قرناً، فكيف سيكون عليه الحال في هذه الأيام، التي تتوالد فيها المصطلحات، توالداً متسارعاً، يصعب اللحاق به أو الإمساك بإطرافه!

وهذا ينطبق على عصر العولمة والمعلوماتية والثورة العلمية وثورة (الانفومبديا) و (الألياف الضوئية) وما يعصف في المجتمعات من تغيرات معرفية مقرونة بشعار العولمة (المعرفة قوة) هذا ناهيك عن (جديد فلسفة العلوم) وما رافقه من ضرورة (أملتها) الحاجة، في ترجمة المصطلحات الجديدة التي رافقت ثورة الحاسوب، والدراسات، المجاورة، في (المربع الذهبي) للعلوم [الفيزياء الكمومية والبيولوجيا الجزيئية والرياضيات وعلم المنطق] مضروباً في علوم (الحوسبة) واحتمالاتها اللانهائية المذهلة وذات الخيال الواسع!

هذا وغيره يجعلنا، مع كل خطوة، نعمد إلى بيان حدود المصطلح الذي نشتغل عليه، بما يعزز الذخيرة المعرفية التي على الأمم الحية إن تلاحق فيها الجديد من المفاهيم فعسانا نوفق.

أولاً: في المصطلح الفلسفي- لقانون الحضارة وفلسفة التاريخ

ليس بمقدوري تصور أي تعريف (لفلسفة التاريخ والحضارة)من غير المرور على (الإنسان) صانع التاريخ، او ضحيته! حين يفتقد دلالة طريقه الحضاري نحو التقدم والارتقاء، فيبقى أسير (خندقه وكهفه) بعيدا عن إيقاع الحياة الضاج بأسباب الإبداع والبقاء والتنافس الشريف من اجل (حياة

أفضل للإنسان و المجتمع) وبتوظيف مؤسساته (المهمة) ولاسيما (الدولة) التي تبسط سيادة الشعب على (إقليمه الجغرافي) قبل (مجاله الحيوي) (عسكرتاريا- او قوة اقتصاد، أو إعلام، أو علوم أو ثقافة. . .).

ولما كان حيز هذه الدراسة محصور في دائرة (فلسفة التاريخ والحضارة)، آثارنا الانطلاق في تحديد علاقة التاريخ بالفلسفة من خلال الكشف عن علاقة الإنسان بوظيفته الحضارية في هدى المعادلة القائلة (الإنسان +الطبيعة (البيئة) على الزمن (التاريخ) x العامل المساعد الذي بفضل تفاعله مع بقية عناصر المعادلة، ونوع العلاقة مع أطرافها، الجدلية) ليكون حاصل ناتج فعل الإنسان في الإقليم، محسوبا في ضوء الزمن المتحقق في تراكمية الإنتاج وحسن الاستثمار (للدقيقة) بمساعدة عامل يَحول جميع المعيقات،إلى عوامل مساعدة على إطلاق طاقات الإنسان، للوفاء بمهماته (الإنتاجية) معرفة واقتصاداً وخدمة، لنصل إلى نتيجة (+1) في مجمل (ثمار الجهد الإنساني) لصالح الإنسان الفرد، والجماعة على وفق مبادئ حسن التعامل وحسن الاستثمار، وحسن استغلال للثروات والطاقات، من اجل خير الجميع.

فالمجتمع الواعي هو الذي يتكافأ فيه جهد الإنسان مع ما يحفظ كرامته، مثلما يطلب منه في ظروف (الشدة) أن يتنازل عن بعض من حقوقه لصالح الشعب الذي ينشط تحت خيمة مشتركة، يكون عامل جمع المواطنين فيها، يقوم على فكرة (المواطنة) والإخلاص والإبداع والتسابق من اجل خير الجميع وخير الفرد، بغض النظر عن (الفرعيات الأخرى من الروابط) التي تدخل ضمن (حقوق الإنسان المشروعة).

ولا نأتي بجديد إذا قلنا إن التاريخ السردي بدئاَ من سيرورة التدوين، ينقل (أخباراً) تحتمل الصدق والكذب تتطلب جهداً من (العلماء) للتحقق من هذه الأخبار، لكي يرتب الباحث، الموقف على (حقيقتها) في بحثه عن الأسباب الكامنة وراء تلك الأخبار التي تحدثت او تتحدث عن أحداث ووقائع كان لها فسحة من الزمن (او التقويم) في سجل الماضي فالأسباب الكامنة وراء تلك الوقائع والأحداث، إذا ما اجتمعت بحكمة ودراية

ستكشف عن (خفايا تلك الوقائع) وقوانينها السرية التي جعلتها على هذه الكيفية دون غيرها.

وتلك هي مهمة المستغل بالفلسفة، التي قيل عن أهميتها للتاريخ، بأنه يرتقي بفضلها من (وحل وقائعه المخجلة والدموية والجنونية) إلى فضائله الحيوية، مثلما، يمنح التاريخ، الفلسفة بعداً واقعيا تقترب به من حياة الإنسان ومعاناته ومشكلاته، يستعين بها على استبصار (علل واقعه المعاصرة) ويستشرف بفضلها، أفق المستقبل الذي ينتظر الجماعة، والتي يتمنى له أن يعود إلى تقدم مدني، وتطور معرفي، قيمي، جمالي يعزز من ثقة الإنسان بنفسه وبأواصر الصلة مع أبناء المجتمع، والتي بفضلها وصف ابن خلدون، ذلك الجهد المشترك بين (المؤرخ والعالم والفيلسوف) بأنه «أصيل في الحكمة عريق،جدير بأن يعد من علومها وخليق»[1].

وقال فولتير(هو البحث عن الحكمة في وقائع التاريخ وأحداثه) او «دراسة التاريخ من وجهه نظر الفيلسوف دراسة عقلانية ناقدة»[2]

وقال هيغل: «إن التاريخ الحقيقي للأمم، هو تاريخ الفكر ملخصاً بالفلسفة، التاريخ النقدي او تاريخ التاريخ»[3].

جميع ذلك معروف ومتداول في الدراسات والكتب، لكن الجديد الذي نبحث عنه منذ ما يقارب من أربعة عقود، هو(قاعدة الحضارة، او قانونها) الذي يقوم على علاقات جدلية، يكون حاصل تفاعلاتها (+1) في الجهد والكلفة والزمن، والقيمة.

وبفضله ينتقل المجتمع من (الواقع السلبي -1) المستهلك التابع

---

(1) النص أوردناه في كتابنا فلسفة التاريخ والحضارة من الفكر العربي، دار الكتاب الثقافي اربد -الأردن 2005، ص8، 218.

(2) أحمد محمود صبحي في فلسفة التاريخ، الإسكندرية 1975 ص56، ص143 لان فلسفة التاريخ "تستهدف الكشف عن قوانين عامة تنظم سياق الحوادث التي يتبعها التاريخ" (كتابنا فلسفة التاريخ والحضارة (م.س) ص9.

(3) علي حسين الجابري، الحوار الفلسفي بين الحضارات القديمة وحضارة اليونان، دار أفاق، بغداد 1985 ص29-30.

للطبيعة والمسبوق زمنياً من الآخرين! وتلك هي بداية الخطوة التي تنقل المجتمع من الواقع الحضارة السلبي وأزمة الحياة، وقنوط الطبيعة على إنسانها بالرغم من (الثروات الكامنة في جوف الأوطان).

أعود إلى التذكير بمعادلة الحضارة المنشودة بعدها (كاشفة عن صيرورة التاريخ) التي ينتقل بفضلها الفعل التاريخي من السلبية إلى الايجابية على الصُعد كافة لكي يتمكن المجتمع بفضلها من الانتقال إلى مستوى جديد من التقدم (العلمي) والتطور الفكري و الاجتماعي والعقيدي، ما دامت تلك الحضارة تتشكل من ثلاثية (العلوم - والفلسفات - والأديان) على سبيل التكامل، كل واحدة من زوايا ذلك المثلث تسد حاجة من حاجات الإنسان أن كانت مادية، أو تجيب على أسئلة الدهشة وحب الاستطلاع، والكشف عن المجهول مثلما تُطمئن ذلك الإنسان من خشيته ورهبته من (المجهول) و(القادم) ولاسيما في قضايا العقيدة الدينية[4].

ومثل هذه الثلاثية لا تشتغل بالصورة التي تدفع التاريخ الحضاري إلى الأمام، إلا بالانتقال من دواعي العلم والعلمية فالعلمنة لبناء المدنية وتحقيق التقدم العلمي (الكمي) والصعود من العقل والنزعة العقلانية إلى (العقلنة)، والارتقاء من الأيمان إلى النزعة الإيمانية (المتوازنة) فالايمنة، جميع ذلك يقوم على أسس من (الاعتدال والرؤية المتوازنة) في أداء الأفراد والجماعات، ضمن بنية المجتمع المركبة من (المواطنين) القادرين على الوفاء (بواجباتهم) والتمتع (بحقوقهم)وحفظ كرامتهم، وتوفير أسباب حياتهم الإنسانية مثل باقي البشر في المجتمعات المتقدمة (ماديا) و(تعاقدياً) تحت ظلال حرية ملتزمة، تساوي بين الجميع أمام القانون وفي الحقوق الفطرية العامة.

فماذا تنطوي عليه معادلة الحضارة؟ وكيف نريد لها أن تشتغل،لكي يأتي الفعل الإنساني في إطاره الحضاري والأخلاقي والقيمي؟ قطعاً لابد من:

---

(4) كتابنا، فلسفة التاريخ في الفكر العربي (ق1) دار الشؤون الثقافية - بغداد 1993، ص23 وما بعدها.

1. إن تكون علاقة الإنسان بالطبيعة او (البيئة) ايجابية (+) لكي يؤكد سيادته عليها، لاستثمارها، وحسن التعامل معها.
2. أما العامل الحاسم في معادلة الحضارة فهو (الزمان او التاريخ) الذي يتوجب استثماره على خير ما يكون لينتقل المجتمع من واقع سلبي (−1) في كل شيء إلى (1=1) مقدمة إلى (+1) وهو المطلوب .

صحيح إن تخلف المجتمع لا يخلق وضعا حضاريا يتطلب تعادلية (الزمن مع الاستثمار) لتحقيق (حياة الكفاف) لكنه مطلوب لتعزيز ذلك الانتقال بوضع كمي ايجابي يحقق فرصة مادية للانتقال من واقع (الاستهلاك) للمجتمع إلى عامل (الإنتاج) وبذلك يتمكن من تحقيق فرصته التاريخية في (القرار المستقل) والتحرر من قيود (الأجنبي) التي عادة ما ترافق اتفاقيات (التبادل) أو المعاهدات التي قد تسلب حرية القرار للدولة الفتية، وهكذا توافقت تصورات (ابن خلدون) و(كارل ماركس) وغيرهم من العمرانيين، على القول أن التاريخ الإنساني لا ينتقل بالمجتمع إلا في ظل (وضع يحقق مثل هذا الفائض) الذي من غيره لا يتقدم الانتقال من وضع إلى وضع أفضل في الإنتاج المادي - الاقتصادي -والعطاء الفكري - الثقافي العقيدي، وتلك هي أوجه الحضارة الكاشفة عن صيرورة (الازدهار)الحضاري للمجتمع بشكل تدريجي - يتصاعد بتصاعد عناصر الحضارة او ديمومة أسباب قوة البناء الحضاري، مما ينعكس إيجابا على أداء الجميع ورفاهيه.

فلا تقدم او ازدهار من غير (الإبداع والتنافس الشريف) وخدمة الدولة للإنسان خدمة مخلصة في هدى قاعدة (الشراكة في الوطن في السراء والضراء)[5].

لكن جميع ما تقدم لا معنى له، بل يبقى (يوتوبيا) مدونة على الورق إذا لم تجد لها مناخا مناسباً وظروف مساعدة يتحرك بفضلها الجميع باتجاه

---

(5) علي حسين الجابري، العرب ومنطق الإزاحات، دار مجدلاوي، عمان 2005، ص17 وما بعدها

أهدافهم، ومجالات نشاطهم وميدان تباريهم، من اجل الأفضل والأحسن.

ومثلما ببخار الماء المتصاعد إلى الأعلى، حاجة إلى (عامل مساعد) تتحول بفضله حزم البخار من (غاز) إلى قطرات ماء تغيث أهل الأرض،كذلك المجتمع به حاجة إلى (عامل مساعد) يوفر للإنسان فرصه جيدة لاستثمار الطبيعة، واستغلال الزمن، استغلالا (جيداً) للانتقال بالمجتمع من حال إلى حال أحسن ومستوى أفضل، إلى مرتبة أعلى، هذا العامل الذي عده هيغل (المطلق) وعده (كارليل، البطل) وعده (ماركس، الاقتصاد) وعده (فرويد الجنس) وعده غيره كذا وكذا. . .، ونحن نعده (العامل السياسي - الدولة) المسورة بسلطة تخشى الله، وتسعى إلى العدالة والمساواة بين المواطنين، وحماية الوطن من كل أذى وضرر وعدوان، والمساعدة في دفع مسيرة العمل والإنتاج نحو أهداف مشتركة لصالح الجميع.

نعم لقد تكشف لنا طوال أربعة عقود من البحث والتأمل للتاريخ الحضاري لعموم النشاط الإنساني في (التواريخ الخاصة) و (التاريخ العام).

أن الدولة القوية العادلة التي يتسم حاكمها بالحكمة ويحرص على خدمة الرعية،بعده، مسؤولا عنها، حاكما مأجورا خادما للوجوه والرؤوس، وأبا وأخا، للأواسط من المواطنين، مقابل النكير على الساعين إلى سوء الأعمال والفاسدين في نواياهم وعقائدهم وتصرفاتهم، والذين يلحقون ضرراً بوحدة المجتمع والقيم الأخلاقية والجمالية والإنسانية التي تلون هوية المجتمع في وحدة (النية والهدف) وتنوع الوسيلة والسبيل.

تلك الدولة هي التي ترعى العلماء والحكماء وأرباب العقل والدراية والرشاد، مثلما توفر للصغار شروط التربية الصحيحة والأعداد السليم ليكونوا عناصر فاعلة في القادم من الأيام، وعناصر ايجابية في النشاط الاجتماعي فمثل هكذا دولة وأجهزة ومؤسسات كفيلة بتحريك نشاط الناس لمصلحتهم ولمصلحة الوطن على قاعدة من الشعور بالمسؤولية الجزائية والأخلاقية المشتركة.

فمعادلتنا (الحضارية) التي تحرك التاريخ وتدفع بنا إلى الوضع

الإنساني المنشود يتكامل فيها (الفلسفة -فلسفة الدولة - والقيادة وتكامل رئاسائها ومجلسها ووزارتها ومؤسساتها) كافة في إيقاع متوازن، على قاعدة (رأس الحكمة مخافة الله) شعاراً للحاكم، و(خير الناس من نفع الناس) للوزراء، (ورحم الله امرءاً عمل عملا صالحاً فأتقنه) للعاملين.

دولة تكون فيها القيادة (لإمارة العلم والقلم والحكمة والإبداع) تعاون إمارة السيف (الإدارة) والتنظيم، للسهر على حياة المواطنين وطاعة النظام والقانون والدستور.

العلماء وأرباب الكفاءات في هذه الدولة نتمنى لهم ما وفرت دولة اليابان بعد الحرب العالمية الثانية للمعلم الياباني لكي تخرج بالمجتمع الياباني من حريق ذري في هيروشيما وناكازاكي، لتنافس الأمم الأخرى بشعب حرصت الدولة على إعادة بناء شخصية المواطن الجديد لينهض بأعباء الظروف الصعبة خير نهوض. ولكن السؤال المهم أين هذا المعلم الذي وفر لمجتمع مدمر ذرياً أن يقف على قدميه وينطلق في مسيرة البناء المادي والاعتباري لتحتفظ الأسرة اليابانية بقوة تماسكها والتقاليد الإنسانية بحيويتها وبروح العصر حصته في(عملية البناء العلمي والخدمي والاجتماعي) أنها الدولة التي تمنح المعلم فيها صلاحية القاضي في قراراته وراتب الوزير وهيبة الإمبراطور، فكان لليابان ما كان، حتى بلغت - بمجتمعها وإنسانها المرتبة الأولى في التكنولوجيا -الرقمية - الالكترونية وسواها، فماذا نريد لإنساننا لكي نخرج به من الوضع المتخلف إلى واقع حضاري متقدم.

هذا هو العامل المساعد الذي يكمل آلية اشتغال معادلة الحضارة بشكل ايجابي،كما نحب ونرغب ونتمنى لكي نحقق العبور.

فالعبور شرط لابد منه للتقدم والرقي في حركة التاريخ وصيرورة الحضارة. مثل هذا العبور لا يتحقق من غير أن نحرص على علاقاتنا الجدلية والعضوية للانتقال من القرار الاضطراري إلى القرار الحر ومن المعنى المطلق للزمن إلى الفعل النسبي الذي نحترم فيه (الدقيقة الواحدة). . .ونكافئ إيقاعه بما يستحق من أفعال ومنجزات، فكفى خسارة للزمن او المعلم والذكاء والكفاءات.

مادامت العولمة - مثلا -تقوم على شعار (المعرفة قوة) من جهة الميكانزمات وقاطرتها انطلقت سريعا في آفاق رحبة مستفيدة من عاملي (الذكاء والزمن) (الهندسي) حتى بلغوا فيه إلى (س^{11}) - مرحلة الزيغ الزماني - وما زلنا نحن (أبناء العالم المتخلف) نفكر في كيفية الانتقال من (-1) إلى (1) وبالكاد لكي نصل إلى (+1) وبيننا وبين المتقدمين من أبناء الأمم الأخرى التي ملكت زمام زمنها.وحلقت معه وفوقه ليصل إلى (س^{11}) فماذا نقول بعد ذلك؟

صحيح إن حركة التاريخ ومحركاته ووجهته تدور حول (العامل المساعد) في معادلة الحضارة، وان أفضل مراحل التاريخ (حين يكون معبرا عن صيرورة) ورقي وتقدم،يتبارى فيه الناس من اجل الأحسن والأفضل والأصلح وربما الأقوى لا من حيث (القوة المادية الوحشية) بل قوة العلم والعقيدة والإرادة والمعرفة والدولة والوطن و. . . .و الحقيقة والاقتصاد والعمل.

وبعيدا عن مراحل التاريخ وحركته ومحركاته (الفلسفية) نقول إن لكل مفكر حق اختيار العامل المحرك للتاريخ. مادام الأصل في ذلك هو تحقيق الغاية الاجتماعية من الدولة والمال والسلطة والطبيعة والعلم والقانون بتوسط الفلسفة الحيوية للمنظور التاريخي والحضاري.

فالدورية او الحلزونية او اللولبية او الاستقامة او المستقيمة نحو الماضي او المستقبل جميعها تشترك في (الغاية)، تحقيق الرقي والتقدم على صعيد التطبيق، أي تحقق مرتكزات الحضارة الثلاث (العلم -الفلسفة - الدين) في إطار من (التكافؤ والتوازن) الذي يؤول إلى (العلمنة) المادية و(العقلنة الفلسفية) و(الايمنة العقيدية) في إطار من (منطقة الحياد) التي يتكامل فيها العلم النافع والحكمة البالغة والعقيدة الوسطية.

وفي ضوء هذه التكاملية نعرف أن كل (مجال) لاي من هذه الموضوعات مرهون بوظيفته الاجتماعية، ومن الخطأ تعميم هذه الرؤية على (الزوايا الثلاث) فمثل تلك الرؤية ستنتهي حتما إلى تقاطع (عوامل قوة الحضارة) بدلا من تفاعلها وتكاملها (تفاعل العلم والفلسفة والعقيدة) =

الايدلوجيا - ومثل هذا الوضع يتطلب وعياً نوعياً للمواطنين وحكمة من السلطة،وتعقل من الناس،في البيت والشارع والمؤسسة والنادي وأماكن الترويح والعمل والرياضة والفن والأدب والجامعة ومراكز البحوث.

فكيف سنحقق العبور من (واقع ستاتيكي- ساكن) إلى مجتمع متطور متحرك مفتوح تضاف فيه اللبنة على اللبنة والخطوة أمام الخطوة لكي يرتفع البناء الحضاري عندئذ سيكتب كل فرد (ما سجله من انجاز) بصمة لا تمحى و.. ويغادر وتبقى المؤسسة والأعمال والمنجزات والإبداعات بدلا من دورانها حول الأفراد (الرؤساء) او (المسؤولين) - كل في موقعه - وبذلك وقعنا في دائرة (الشخصنة) التي هي واحدة من اخطر أمراض البلدان المتخلفة التي تسعى للخلاص من قيودها، لكي ترتقي بمجتمعنا إلى مستوى البلدان التي دخلت حقبة الحداثة بامتياز.

ان واحداً من مظاهر التحولات الكبرى في زمن العولمة التي نحقق بها العبور والاجتياز،تقول بضرورة تداول السلطة والاحتكام إلى صناديق الانتخابات والتنافس الشريف لخدمة الشعب وليس لنشر الفساد او الحوسمة فكيف يكون العبور؟.

ثانياً: مصطلحات ومفاهيم في فلسفة التاريخ والحضارة

تتناول هذه الدراسة مجموعة من المصطلحات والمفاهيم ذات العلاقة بالدراسات الفلسفية حول قضايا التاريخ والحضارة في الفكر العربي المعاصر هي بمثابة المفاتيح الأساسية التي يحتاجها المتأمل لفلسفة التاريخ والحضارة[(6)]على وفق المنظور العقلاني النقدي بوجهيه المرآوي والادهوقراطي المميز للخط المعرفي العلمي[(7)] المعبر عن جدليات التاريخ ومنطقه فيما يتعلق بالثقافة العربية المعاصرة لتكون فيصلاً بين القراءات

---

(6) علي حسين الجابري: في المصطلح ـ حاولنا اللحاق به في دائرة فلسفة التاريخ والحضارة في ضوء النظريات الكبرى. راجعها في كتابنا فلسفة التاريخ والحضارة. دار الكتاب الثقافي اربد 2005، ص7-22.

(7) علي حسين الجابري: فلسفة العلوم. دار الفرقد دمشق 2010، ص19-25.

المختلفة على سبيل التقابل المنطقي[8] مع المناهج والقراءات الغربية المعاصرة ولاسيما في هذه المجاميع الاصطلاحية:

1 - الزمن في المفهوم المعجمي والفلسفي والحضاري.

2 - العلاقات العضوية والعلاقات الجدلية.

3 - الحرية والضرورة الصدفة (الفوضى) والنظام.

لأن مثل هذه المفاهيم والمصطلحات على قدر كبير من الأهمية لمن رام دراسة فلسفة التاريخ وقانون الحضارة في حالتيه الايجابية الجدلية، والسلبية العضوية، لنستطيع متابعة سيرورة التاريخ وصيرورة الحضارة في معيار الزمن الذي تتطلبه عملية الانتقال من وضع سلبي إلى حال ايجابي جديد يتسم فيه التغير والتبدل على الصعد كافة بوجهة مدنية مادية في العلوم والتكنولوجيا وأخرى معرفية معنوية تتصل بالانجاز الفلسفي والقيمي والعقيدي الذي هو موضوع ميدان التطور الحيوي الإنساني وهو ما سوف نتتبعه في هذا المبحث الاصطلاحي الإيضاحي استكمالاً للمبحث الأول ووصولاً إلى منطق العبور في المبحث الثالث الذي ترتكز عليه مجمل قوانين التغير الزمني والجدل التاريخي نحو آفاق جديدة من الإبداع والازدهار. فماذا اخترنا من المفاهيم لبلوغ هذه الغاية؟ سؤال سيجد القارئ إجابته في السطور الآتية:

1 - الزمن في المفهوم المعجمي والفلسفي والحضاري:

أ - المفهوم المعجمي للزمن[9]:

قلنا إن الزمن: نهر زئبقي متدفق من الأنات يصعب الإمساك به، هو حصيلة سرعة دوران الأرض حول نفسها، وينقسم إلى ماض وحاضر

(8) علي حسين الجابري: علم المنطق الأصول والمبادئ. دار الزمان دمشق 2010، ص155-207.

(9) الجابري؛ علي حسين: مفهوم الزمن في الفكر ألرافدي بين الفلك والرياضيات مجلة سومر العدد 1ـ2، مج3 بغداد 1983، ص123-133.

ومستقبل (وحدة الأزمنة الثلاثة)[10]، مثلما ولد الحاضر من الماضي كذلك يولد المستقبل من الحاضر، في سلسلة من الحلقات المتلاحقة والمراحل المتصلة والعصور المتعاقبة، وكما تمتد جذور الحاضر إلى الماضي كذلك ينمو المستقبل من بذور الحاضر[11]، فلقد نجح الإنسان في منح هذا الزمان بمفهوميه (الفلسفي) و(العلمي) كل ما يستطيع من جهد، حتى أستأثر مبحث ا لزمان باهتمامه لأنه قريب من حياته وحاجته الدائمة، وهو ما يمثل لنا الجانب المحسوس من الزمن، فقنن الأيام وقسمها إلى أجزاء، ليتذكر ويخطط ويتحرك وينتج.

إن ذلك المنجز مرتبط بميل الإنسان إلى تنظيم حياته وحرصه على إن لا يتخلف عن حركة الأشياء المتطورة وهو ما ترجمه لنا إنسان هذه الربوع بحكمته الشهيرة «الزمنْ كالسيفْ إن لم تقطعهُ قطعكْ» أو ما نسميه بالتعامل الحضاري مع الزمن الذي وسم المجتمعات المزدهرة بالنظام في جميع العصور[12]، فإذا كانت دراسة التاريخ تنحصر في مقولة الزمن، وتقتصر على صورة الماضي كما كان يُظن فأن (فلسفة التاريخ) تربط الماضي والحاضر والمستقبل بمعادلة حضارية تشمل الإنسان والزمان والمكان في خارطة واحدة ومعادلة مشتركة ينتظمها عامل مساعد وعلاقات جدلية.وهذا يعني إن تصور المستقبل يلعب دوراً أساسياً، وربما حاسماً في فهم الزمن الماضي وعبره التاريخية، الماضي القريب والبعيد، كما إن فهم حدث في الزمن الفائت وفي التراث الماضي الحضاري، يلعب دوراً كبيراً، وأحيانا حاسماً في الاتجاه الذي يتبعه المسار الذي يتتبعه التاريخ باتجاه المستقبل.

---

(10) الزمان عند بعض الفلاسفة، أما ماضٍ أو مستقبل، وليس عندهم زمان حاضر، بل الحاضر هو ألان الموهوم المشترك بين الماضي والمستقبل: انظر: صليبا، جميل ـ المعجم الفلسفي ج1 بيروت ب.ت، ص637. بخلاف ما ذهب إليه برغسون، القائل أن التاريخ كله حاضر إن كان ماضياً أو مستقبلاً، نستحضره اليوم، بما يجعله حضور دائم.(علي حسين الجابري) محاضرات في فلسفة التاريخ بغداد 2010.

(11) مشتاق؛ حازم: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ ـ مجلة آفاق عربية ـ العدد الثالث 1984، ص66.

(12) الجابري؛ د. علي حسين: الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان بغداد 1985، ص50.

تلك مقولة واضحة وحقيقة أساسية من مقولات فلسفة التاريخ وحقائقها[13] ومفاهيمها، وتأسيساً على ما تقدم يبدو إن مفاهيم مثل الأزمنة الثلاثة (الماضي والحاضر والمستقبل) جاءت منفصلة عن إيقاع الزمن الثلاثي الجدلي (حياة، موت، حياة) بسبب انبهار الناس بجريان الزمن، حين كانوا مأخوذين بسلطانه مسحورين بالعلائق العلّية التي بينه وبين حركة الإجرام السماوية[14]، ولاسيما الزمن الموضوعي، والنسبي المعدود.

إن الذي قادَ وعي الإنسان إلى إدراك الزمن، هو (التغيّر) الذاتي والموضوعي، وتعاقب الليل والنهار، والفصول الأربعة؛ وجميع ما يجري فينا وحولنا، ما دامَ للزمن وجود موضوعي تعدّه حركة الأشياء في صيروراتها، ونحو كمالاتها، أو تحللها، وإذا كان (ألان) هو اصغر مدة للزمن وحسابه ـ كما هو شأن الذرة كوحدة للمادة، أو الجزء الذي يتجزأ أو لا يتجزأ في الطبيعة، يصعب الإمساك بنهر الزمن وتوثيق وقائعه إلا من خلال رصد الإحداث التي تجري على ضفاف (نهر الحياة) مقسمة إيقاعه إلى (سابق على الحدث = ماضي) و(مصاحب للحدث = حاضر) و(لاحق للحدث = مستقبل). كما انقسم الزمن المحسوب (التقويم) إلى شمسي وقمري، ميلادي وهجري، الأول يبدأ يومه مع الفجر، والثاني يبدأ مع الغروب، لذلك اختلفت حسابات الزمن باختلاف طرق حسابه، ولما كان الزمن عامل حيوي من عوامل (معادلة الحضارة) الإنسان + الطبيعة / الزمن = التاريخ، مضروباً بالعامل المساعد (دولة، اقتصاد، دين، طبيعة، بطولة، جنس. . .الخ) ينتج لنا حضارة (+1) حين يحكم بعلاقات جدلية، و(ـ1) حين تسوده علاقات عضوية. هكذا جرى إيقاع التعامل مع الزمن الذي وصل في ظل العولمة إلى ما يعرف (بالزيغ ألزماني)[15] لقد توفرت على صعيد البحث الفلسفي والعلمي، مجموعة من الأبحاث والمؤلفات، لمؤلفين

---

(13) مشتاق؛ حازم: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، ص67.

(14) الجابري؛ د. علي حسين: فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر ـ القسم الأول، ص69.

(15) علي حسين الجابري: محاضرات في فلسفة التاريخ والحضارة، بغداد 2010، ص25-26.

عراقيين، وباحثين عرب وأجانب، منها على سبيل المثال للحصر.

1 - حسام محي الدين الالوسي: كتاب الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم[16].

2 - علي حسين الجابري: مفهوم الزمن في الفكر ألرافدي، بين الفلك والرياضيات[17].

الذي جاء تطويراً لمفهوم الزمن الذي تحدث عنه في كتابه: الحوار الفلسفي[18]، وبما يؤكد الحقيقة المعرفية القائلة إن (مبحث الزمن) من مجالات البحث التي تتكامل فيها المنظورات (العلمية) والتقنية و(الفلسفية) و(العقيدية ـ الدينية)، إلى جانب البعد الاجتماعي لهذه المسألة، مقترنة بمفهومي (التقدم والتطوّر) كما سنقف عندها في الصفحات الآتية.

ب - كيف نتعرف على الزمن، ونستثمره فلسفياً وحضارياً؟

الزمن، مفهومه، أقسامه، أنواعه، تعريفاته:

التعريف الخاص «نهر زئبقي متدفق من الأنات يصعب الإمساك به، منطلق من الأبد إلى الأزل. مطلق ونسبي، الأول ميتافيزيقي والثاني فيزيقي طبيعي. معدود، محدود. موضوعي، موجود خارجنا، نعّده بكرور الأيام والليالي والشهور والسنين، والعقود والقرون».

1 - الزمن الفيزيقي المحكوم بسرعة حركة الأرض حول نفسها وحول الشمس في كل يوم وليلة معياره (1=1 دقيقة).

2 - الزمن الموضوعي، الموجود خارج الإنسان شعرنا به أم لم نشعر.

---

(16) المنشور في بيروت عام 1980 من قبل المؤسسة العربية للدراسات والنشر قال فيه "والحق أن أوغسطين يعتبر الزمان بأجزائه الثلاثة نتاج ترتيب وقائع الأحداث والموجودات في عقلنا ولكنه ليس من نتاج عقولنا"، ص9.

(17) المنشور في مجلة سومر (الآثار ـ الإعلام ـ العراق)، ج1 ـ مج2 و3 بغداد 1983، ص123-133.

(18) واعني به الحوار الفلسفي بين حضارات الشرق القديمة وحضارة اليونان ط2. دار الكتاب الثقافي اربد (الأردن) 2005، ص52-71.

3 - الزمن النفسي[19]، الذي تنعكس عليه، الأحوال الانفعالية والظروف النفسية، فالسعيد تبدو دقائقه سريعة، والعكس بالعكس، بالنسبة لمن يعاني من الألم الشديد، فتكون ساعتهُ دهراً ودقيقتهُ شهراً.

أدراك الزمن:ـ لما كان التاريخ هو الزمن المعدود، والمحسوب، والمعروف، الذي ابتدأ مع الكتابة. وتراكم المعرفة، فكانت القرون والتقاويم.سبقه الزمن المطلق، إما أقسامه فتتوزع إلى:

أ. الزمن المطلق: هو الزمن الذي لا نعرف بدايته أو نهايته (مثل الأبد والدهر ـ والأزل والسرمد).

ب. الزمن النسبي: هو الزمن المعدود مع التاريخ الذي ينقسم بدوره إلى:

(1) حاضر وماضي ومستقبل.

(2) الزمن الطبيعي والزمن الهندسي (س11)

(3) أما لزمن فلسفياً، فهو الأشياء في حركتها من قصورها إلى كمالها (بحثا عن الكمال من جهة ما هو) أي من النقص إلى الكمال، أو من الليس إلى الايس، أو من العدم إلى الوجود. س1 ـ أما كيف أدرك الإنسان الزمن؟ فنقول من مظاهر التغيّر والتبدل التي تبدو للناس كما قلنا:

(أ) من تكرار الليل والنهار، واختلاف أطوالهما ليلاً ونهاراً، وصيفاً وشتاءً.
(فكرة اليوم)

(ب) وتغيّر أوجه القمر الأربعة، وكيف قاد إلى (فكرة الأسبوع) فالشهر.

(ج) والفصول الأربعة في الدورة السنوية، واختلاف درجات الحرارة والبرودة
(اكتشاف فكرة السنة)

---

(19) علي حسين الجابري: محاضرات في فلسفة التاريخ ـ آداب المستنصرية للعام 2009 ـ 2010: في الزمن ومفاهيمه ـ بغداد 2010.

(د) من التغيرات الذاتية للإنسان، من الولادة، فالنشأة، فالكبر (حساب العمر لكل إنسان وميلاد وموت)

(هـ) في ظاهرة الموت والمرض والصحة.

(و) استطالة أو اختفاء ظل الأشياء والناس وظهوره.

وعموماً، أدرك الإنسان فكرة الزمن من ملاحظاته للكواكب ومراقبة مواقع الشمس وأوضاع القمر والكواكب والنجوم وتأثيراتها على الأرض، فكانت فكرة (العدد) وفكرة (الزمن) باعتراف أفلاطون في (محاورة طيماوس)، مستفيدا من جهود سكان وادي الرافدين ووادي النيل، في أطول (خبرة متراكمة) عن مراقبة الكواكب والأفلاك امتدت لثلاثة ألاف سنة أي (3000 قبل الميلاد) قائلا: فلو لم نرَ الشمس والقمر والكواكب والنجوم لما كانت لنا أدنى فكرة عن الزمن والعدد. كما بها شهد لنا (القرآن الكريم في سورة يونس آية رقم خمس).

س2 ــ إما كيف أدركنا فكرة الماضي والحاضر والمستقبل، فمن تدوين الوقائع والإحداث والحوادث، الجارية على إيقاع نهر الزمن المتدفق؛ مثل الطوفان وحروب لاسكندر وميلاد السيد المسيح (ع) والهجرة النبوية الشريفة... الخ

فسميّ ما قبل الحدث (ماضيا) والذي معه (حاضرا)، وبعده (مستقبلا).

س3 ــ وما هي أهمية الزمن؟ نقول: ليس هناك من واقعة أو حدث، إلّا ويدخل فيه الزمن دخولا مباشرا، انه باختصار عنصر بناء حضاري وتقدم أنساني لا يقبل العودة إلى وراء، (لا عكوسي) بلغة (ارثرادنكتن) و(بريغو جين)[20] و(هايزنبرك) و(انشتاين) و(بوبر) كشفته عمليا كما قلنا، تقاويم:

1 - الميلادي، الحساب العشري ــ الشمسي ــ الغربي.

2 - الهجري، والحساب الستيني ــ القمري ــ الشرقي.

---

(20) علي حسين الجابري: سهم الزمن في فلسفة بريغوجين الكايوسية ـ ملف المؤتمر الفلسفي العاشر ـ قسم الدراسات الفلسفية ـ بيت الحكمة في 24/ 11/ 2010، ص14.

للأديان (ولاسيما الإسلام) الذي يعتمد الحساب القمري في الطقوس والعبادات، وان مفهوم الصلاة الوسطى في الإسلام: صلاة الفجر،لان اليوم القمري يبدأ من (الغروب إلى الغروب)، إما اليوم الشمسي، فيبدأ من (الشروق إلى الشروق) لذالك يكون تسلسل الصلوات الخمس هكذا (غروب ـــ عشاء ـــ فجرــ ظهر ـــ عصر)، ولصعوبة وقتها حددها الباري (بركعتين) فقط، وهي (مهر) طلبه أخوال (سجاح) لابنتهم مقابل الاعتراف بزواج مسيلمة الكذاب منها؛ كما هي الصلاة التي اختلفت في الأذان عن غيرها من الصلوات حين أضاف إليه ـــ الخليفة الثاني ـــ عبارة (الصلاة خير من النوم)!..

د. وحضاريا، لا يمكن الحديث عن انجاز حضاري للبشرية من غير (شرط الزمن) أو سهمه ما دام الإنسان هو صانع التاريخ وأبو الوقائع (الإحداث)، فان العلوم المعبرة عن حاجة الإنسان والفلسفات الكاشفة عن حكمته ودهشته من الإلغاز الكونية وعقيدته، الروحية التي لا يمكن إن تستقيم على قاعدة إيمانية إلّا باعتدال مثلث (العلوم والفلسفات والأديان) التي تزدهر بفضل (حس الإنسان بالطبيعة) على (زمن = تاريخ) بمساعدة عامل رابع، يحّول علاقات أطراف معادلة (الإنسان + الطبيعة)[21] على التاريخ (الزمن) × (العامل المساعد) = إلى الحضارة والمدنية والتراكم الاقتصادي والمعرفي ولعقيدي ـــ الإنساني، والعكس بالعكس، فلا نستطيع أن نتخيل ازدهار حضارة أو انحطاطها، إلا داخل حركة الزمن المتصاعدة أو المبددة، بل إن الزمن هو من أكثر المؤشرات وضوحا في بيان تقدم العلوم وتطور المجتمع ورقي الفلسفة فيه، واعتدال العقائد للمؤمنين فالزمن حين يكون (مقياسه) (1=1) يعني الكفاف في الإنتاج، (وحدة إنتاج = وحدة زمن) و(+1) يعني الإنتاج وفائض الاستهلاك، الذي يشكل تراكما ماديا ومعرفيا، إما إذا كان المؤشر (- 1) فيعني إن المجتمع يعيش أزمة حضارة وأزمة حياة وأزمة اقتصاد، وأزمة وعي، وأزمة قيادة، وأزمة تخطيط وغياب

(21) علي حسين الجابري: الإحيائية الجديدة وحماية الطبيعة ـ دراسة في فلسفة العلوم مدخل أولي ـ المؤتمر العلمي السابع عشر، لكلية آداب المستنصرية (كانون الأول) 2010، ص11-14.

التنظيم فالمؤشرات (1=1) و(+1) تعني إن علاقة الإنسان بالزمن ايجابية وجدلية مع الطبيعة ومع التاريخ ومع (العامل المساعد) فينتج حضارة ويبدع! ويسيطر على زمنه! أما حين يسيطر الزمن على الإنسان فيعيش منفعلا، متخلفا، تابعا سلبيا، لهذا السبب قالت العرب الزمن كالسيف إن لم تقطعه قطعك، أو الزمن يعمل فيك فاعمل فيه ولا تؤجل عمل اليوم إلى الغد!.. لقد وصل حساب الزمن اليوم في ظل العولمة إلى (س11) أو ما يعرف (بالزيغ ألزماني) الذي يؤثر على مصير المؤسسات الكبرى في تنافسها (الزمن الهندسي) في حساب الطفرات المنتظمة على صعيد الارتقاء أو الانحطاط وقد تكسب المؤسسة (بسنة أو سنتين) ما يعادل نشاط (قرن من الزمن) صعوداً أو هبوطاً، حتى قيل في توصيف (العولمة)[22] وتسارعها، بأنها قاطرة تنطلق على سكة من (الذكاء والزمن) ذلك هو مفهوم العصر الذهبي عند الليبراليين أما حين يكون التعامل مع (الماضي) على أساس العصر الذهبي فيكون رجوعاً ونكوصاً، إلى الوراء كما هي نظرية (هسيود) في العصر الذهبي وبخلافه يكون إيقاع التاريخ (الحضاري) (تقدمياً) متصاعداً كما قال هيغل أو الماركسيون حيث يكمن العصر الذهبي في المستقبل، حين يتصاعد إيقاعه ويتراكم في العلوم والفلسفات والعقائد أو يكون دائرياً، حلزونياً أو لولبياً كما هو التفسير الحيوي عند بن خلدون، تختلف فيه حركة الزمن صعوداً ـ وهبوطاً، ذهاباً وإيابا، مثل (البندول) أو حسب حركة الشمس من شروقها إلى غروبها، فيكون النهار عنوان عمل وبناء وحضارة، وازدهار، أو يكون، الغروب والليل، تراجعاً وتخلفاً وظلاماً وسباتاً! بانتظار فجر يوم جديد وعصر جديد وحضارة جديدة للتاريخ. في الزمن حركتين؛ الأولى: سيرورة، ونعنى بها الحركة الرتيبة أو السريعة، المحكومة بظروف الناس، وطبيعة علاقة الإنسان مع أطراف معادلة الحضارة، ايجابياً (جدلياً) وبداخلها تكون شبيهة بسلسلة الجبال التي تتخللها وديان، الجبال(صيرورات حضارية) مزدهرة، والوديان مراحل هبوط وانكفاء، وانحطاط وتراجع؛ لا

---

(22) علي حسين الجابري: جدل الفوضى والنظام والإنسان في ظل العولمة ـ في فلسفة بريغوجين الكايوسية ضمن أعمال المؤتمر العلمي الأول للمركز العلمي العراقي بغداد في 8-9 كانون الثاني 2011، ص16-18.

يوجد في مثل هذه الكيفية، عصر ذهبي محدد في زمان محدد، إنما هي فرصة حضارية متاحة للتحقق متى ما توفرت أسبابها وظروفها، لهذا اجتمع في حركة التاريخ سيرورة الزمن، من بداية التاريخ إلى نقطة النهاية، في صعوده وهبوطه ذلك هو الزيغ الذي قال به كارل بوبر ويعني به (نظرية المواقف أو اللحظات الحضارية) كما هي (العولمة اليوم. لحظة حضارية أمريكية، أما الصيرورات، فهي (حضارات) سامية راقية مزدهرة تدخل ضمن الزمن التاريخي المسجل من البدء إلى المنتهى في كل فرصة حضارية.

هـ. فصيرورات الحضارة، داخل (التاريخ) ايجابية المظهر معبرة عن المعنى الايجابي (الجدلي) للزمن يكون فيها = ــ :ـ

1 - العلاقات العضوية (وحيدة الطرف) ضرورية شرطية (سلبية) أما (الجدلية) ذات شبكة العلاقات (+ ــ) فتكون في جميع الاتجاهات، ويكون فيها حاصل تفاعل الايجابي مع السلبي دائماً (+1) كما سنوضحه في (ثانياً). هذه هي أبجدية الحضارة والتقدم والتطوّر أما التغيّر والتبدل الذي سوف نفصل القول فيه في (رابعاً)فحين يمس الجانب العلمي، المادي، يكون، تقدماً و(مدنية) وحين يكون في الجانب الفكري ـ الفلسفي الاعتباري المعنوي فيكون تطوراً، وفي الجانب ألعقيدي، يكون تنويراً. العلوم فيه تمثل الجانب المادي من الحضارة ذات التراكم المادي والفلسفات، تمثل الجانب الاعتباري في الحضارة (تمثل تراكما معنوياً) (كيفياً) ومثل ذلك يقال عن البعد العاطفي للعقائد، إذ يشكلان (هيكلاً معرفيا قيماً) للثقافة، ومن الثقافة والمدنية تتشكل الحضارة على أساس حوار الأجيال والدوافع والحضارات والأديان.

2 - أما الضرورة والصيرورة والحرية والالتزام، فثنائيات متلازمة لا يمكن الفكاك منها سنفصل القول فيها لاحقا، فلا حرية مطلقة، ولا جبرية مطلقة بل إن الإنسان حين يكون محكوماً بدافع (الضرورة) ـ المادية كجسد له متطلباته غير العقل الذي له تصوراته الحرة والقلب له إرادته؛ وهكذا تلتقي الضرورة ـ بالوعي والإرادة ومن هذا المثلث، يتكون هيكل التصورات الحيوية والفعاليات الحضارية وحين يوازن الإنسان بين هذه المكونات في

علاقة جدلية وتوازن، المؤثرات، وتكاملها، يصبح بإمكانه استثمار الزمن استثماراً ايجابياً، نافعاً، تكون حصيلة (+1) إلى ازدهار وتقدم وتطور، أو العكس بالعكس يعيش محنة قاسية[23]، (يكون أزمة وانحلال وتخلف) بمعنى أن ثمة اضطراب نال معادلة الحضارة في الإنسان أو الطبيعة أو الزمن أو العامل المساعد لابد من إصلاحه، وهكذا تبدأ حركة التاريخ وإيقاعها بالتصاعد، وتكون محركاته، ووجهته مرهونة بإرادة الإنسان الحرّ والعاقل والمريد، والجماعة المتفاهمة.

ومن الخطأ الظن إن الزمن والتأريخ يسيران بخط مستقيم من البدء إلى ما شاء الله ومع طبيعة حركته ووجهته وواقعه الحيوي يكون الطابع الحضاري كما هو اليوم واقع العراقيين.كان منهم المبتدأ الحضاري بالأمس وهاهم يسعون للحاق بركب المسيرة الإنسانية.

2 - العلاقات العضوية والعلاقات الجدلية:

استكمالاً للمقدمات السابقة، لا يحدد نمط تفاعل أي من المعادلات الرياضية أو الكيميائية أو الاجتماعية في العلوم الصرفة والعلوم الإنسانية؛ إلا في ضوء (العلاقة التي تربط أطرافها) سلبية (ــ) كانت أم ايجابية (+) أم محايدة ولاسيما الجدلية، لهذا نقول إذا كانت (الظواهر الحيوية، البيولوجية والفيزيائية) البسيطة القائمة على علاقة المعلول بالعلة من طرف فاعل واحد، وطرف منفعل، ما دامت العلاقة التي تربط طرفيه (عضوية) نراها بخلاف الأمر في العلاقة المركبة (الجدلية) التي تتشكل من: سلسلة تفاعلات صاعدة هابطة تنتظمها شبكة علاقات مختلفة، (ــ) و(+) لكنها في المحصلة النهائية تعتمد إما مبدأ الحياد (+)، أو يكون حاصل تفاعلها،(+1)، نقول أن الحديث عن ظواهر مثلً الأمطار والرياح والزلازل، والأعاصير والمواسم، المختلفة وكميات المحاصيل الزراعية المتنوعة جميعه يقترن بعدد محدد من العلل المؤثرة في ظواهر الحياة الإنسانية والبيئية، والحضارية الناجمة عن

(23) علي حسين الجابري: محنة الإنسان بين العلم والفلسفة والدين. دار نينوى. دمشق 2009، ص123 وما بعدها.

شبكة معقدة من العلاقات (العضوية ـ الجدلية) التي يتمخض عن (حركتها) سلسلة من المتغيرات لتنتهي في (معامل) الهدم والبناء والزمن إلى جانب شروط المكان والإنسان، وما يلحق بهما من شبكة (أسباب فاعلة) يشكل حضورها شرطاً مساعداً في ضوء علاقة ايجابية وهو ما نسميه اليوم في ظل العولمة[24] بفائض التجاذبات وتفاعلها ممثلاً (بعلامة +1) أو (تدافعها) ممثلة بعلامة (−1) بين (الإنسان والطبيعة) من جانب و(التاريخ + س) من جانب أخر في إطار علامة (ضرب)(×) أو(+) مما ينتج عنه سلسلة فعاليات حضارية تقود إلى التقدم والتطور والازدهار والرخاء! أما إذا كانت العلاقات التي تربط أطراف معادلة الحضارة سالبة هي (ـ) مرة وقسمة (8) أخرى، فهذا يعني أن الواقع الحضاري متدهور والإنسان منفعل، مستهلك؛ تابع، للطبيعة غير قادر على أنتاج قوت يومه، مع أن ابن خلدون يرى الحضارة (طريقة عيش الجماعة) بجميع أشكالها نشاط أنساني مشترك يجعل (القضية الاجتماعية) مثلاً من مركبات (حب الذات والبقاء)والتواصل مع الأجيال اللاحقة والحماية من الأخطار الطبيعة والبشرية وتقسيم العمل، والتخصص، والتعاون، والتكامل والتخطيط للحياة الكريمة.. الخ

هكذا يتجلى مفهوم العلاقة وأهميتها إزاء، العوامل التي تشكل لنا (الحضارة)+1 أو تحول دونها! كاشفة عن رخاء الإنسان، وسعادته[25] أو تعاسته، وسوء عيشه! في الأولى، قائداً وسيداً وفي الثانية مقوداً وعبداً.

ولما كانت شروط البناء الحضاري، هي غير علل، التخلف والانحطاط! رحنا نفتش في تاريخ الإنسان، عن الشروط الايجابية التي تجعل من (الفرد-الجماعة) خلية من نحل، تشتغل بجهود (فردية ـ جماعية) لصالح الفرد والمجتمع والحاضر والمستقبل.

---

(24) علي حسين الجابري: ثقافة العولمة وتصدع القيم ـ دراسة نقدية لكتاب العقل العربي ومجتمع المعرفة. مقدم ضمن ملف المؤتمر العلمي الأول لكلية العلوم الإسلامية ـ جامعة كربلاء ـ كربلاء 2010، ص9-11.

(25) علي حسين الجابري: العرب ومنطق الإزاحات. دار مجدلاوي عمان 2005، ص53 وما تلاها (مبحث السعادة عند الفارابي).

فالإنماء الجاري تحققه في ظل ظروف التنمية الاجتماعية ـ يكشف عن مناخ أنساني، يكفل للإنسان فرصة (الشراكة)[26] مع الآخرين، في جني ثمار الحضارة (الجهد المشترك) أو تحمل مشاق (الطوارئ) التي تلمّ بالبلاد والعباد!

أما الظن إن (الكثرة) تشتغل، وتتفانى، وتعاني، وتجوع، وتبرد، وتهان؛ لكي تعيش (ألقلة) في (بحبوحة) من العيش، وحياة من الترف، والسعادة! فهو أمر يرفضه (العقلاء) الذين ينظرون إلى الإنسان، في (بعده الإنساني، وكرامته) المطلوب حمايتها، والدفاع عنها، ضد كل خطر، مهما كان من الجيران، أو الأبعدين، من الناس، أو الدواعي الطبيعية التي تلحق الكوارث بالضرع والزرع..

وإذا كان البعض من المفكرين يعزون سبب الاجتهاد في العمل والتنافس في مناحي الحياة المختلفة مردهُ (تأكيد الذات)[27] وضمان شروط فاعليتها تحت مظلة (الجماعة) ومصلحتها مرة، ومصلحة الفرد والأسرة، مرة أخرى، فكلما وسمت علاقة (الذات)، وتشعباتها النووية، بالآخرين، سمة التكافل والتعاون، والنشاط المشترك، وصلنا بالمجتمع ومؤسساته، والدولة وأجهزتها إلى (واقع اجتماعي) حضاري، يسخر جميع الطاقات المتيسرة لصالح الجميع، وبذلك تحول دون ظهور، علامات (التنافس غير الشريف) أو التوزيع غير العادل، للوظائف، والمواقع والثروات، والمكاسب، في ظروف السلم والأمن والاستقرار بذات، المعايير التي يتحمل فيها الجميع، عبء الظروف السلبية القاسية في الحروب والكوارث وتفشي الأوبئة.

هذه (المعادلة) بين (الحق) و(الواجب)[28] أو بين (الثروة) و(العمل)،

---

(26) علي حسين الجابري: الفلسفة العقلانية النقدية ـ الاجتماعية، في مواجهة كايوسية العولمة الاحتكارية: حوار على صعيد الجهات الأربع، مجلة ـ دراسات فلسفية، لقسم الدراسات الفلسفية (بيت الحكمة) العدد 23 بغداد 2009، ص65-79.

(27) الجابري؛ د.علي حسين: الإنسان والواجب إشكالية فلسفية. دار الشؤون الثقافية بغداد 1998، 72 وما بعدها.

(28) الجابري؛ د. علي حسين: الإنسان والواجب إشكالية فلسفية، ص28 وما بعدها.

أو بين (الاستعداد) و(المسؤولية) تكشف نمط العلاقات القائمة بين أفراد المجتمع! ومؤسساتهم، وكيفية جعل (المواقع) و(الوظائف) و(الثروات) وسيلة، لخير الجميع، في ظروف السلم والحرب، والأمن، والخوف!

وما عدا ذلك، يصعب فهم العلاقة القائمة على قاعدة غير إنسانية تقول «الأكثرية تعاني أكثر وتضحي أكثر، وتتألم أكثر» في سبيل «أقلية، محظوظة» خلقت لتعيش حياة كريمة وفي ذلك عودة (لجدلية السيد والعبد).

أن منطق (الثروة السائبة) وغير معروفة المصادر! لم يعد مقبولاً في ظل أنظمة دقيقة للمتابعة والمراقبة والتحقق لنعرف، مقدار، تطابق (القدرة، والكفاءة والنزاهة، والعدالة) مع (الاستحقاق) الوظيفي، والاجتماعي، والاقتصادي لإفراد، يعيشون، تحت سماء واحدة لوطن واحد!. جميعاً ولدوا من قلب (المحنة) والمعاناة، كما هو شأن أبناء هذه الربوع! عليه يصبح التذكير بالحكمة القائلة (الإنسان المناسب) في (الموقع المناسب) أفضل من الأسف على أخفاق الحل الماركسي الذي وعدنا (بالشيوعية) التي نعيش فيها، من كل حسب إنتاجه (قدرته) إلى كل حسب حاجته! ملعونة هي الحاجة (الضرورة) مثلما هي الثروة المشبوهة (راجع:سالم حميش: في نقد الحاجة إلى ماركس، دار التنوير، بيروت، 2007، ص 31ـ 56) ورائعة هي الفلسفة التي تحدث عنها فتحي التريكي في تونس تعبيراً عن انحياز الفلسفة إلى هموم الأغلبية (المقهورة) في الموانئ ومواقف العمل المسطر).

3 - الحرية والضرورة / الصدفة (الفوضى) والنظام :

إيضاحا لعلاقة الحرية بالضرورة، والفوضى (الصدفة) بالقانون والنظام؛ وجدنا المصادر القديمة تقرّ باجتماع الحرية والضرورة في أعمال الإنسان، الضرورة في الميلاد والموت وما لا قدرة لنا عليه، وفي الحاجة التي لا نستطيع الاستغناء عنها، وأما الحرية فهي اختيار الفعل(29)، رداً

(29) الجابري؛ د. علي حسين: فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر، ص24، وان بعض الفلاسفة رأوا إن مفهوم الحرية يتحدد عن طريق نقيضها وهو الحتمية بكل ما فيها من إلزام وقسر، فحيث توجد الحتمية تختفي الحرية وحيث تختفي الحتمية يتولد الشعور بالحرية، =

على سؤال هل الإنسان مسير أم مخير؟ وهي مشكلة الجبر والاختيار[30]، التي مرت عليها قرون كثيرة ولاسيما في العراق (ما قبل الإسلام) ومع الحقبة الإسلامية، هنا بالذات ظهر مصطلح الضرورة والحرية، فالإنسان يعيش في أطار من الحرية والضرورة في ضوء التقسيم الإنساني، فهو في الجانب الجسدي مضطر بحكم (الحاجة) البيولوجية، أما في جانب الوعي فهو عاقل مخير وحر أما بحكم دواعي القلب فهو مريد بمعنى تكامل (الضرورة والحرية والإرادة).

فالإنسان يعيش في بعده المادي ضرورة، وحسن تمييز الإنسان يظهر حين يعيش في بعده العقلي ومريد مختار، يتحمل مسؤولية اختياره، واتخاذ موقفه، بناء على قلبه وضميره وفؤاده (النية).

وفلاسفة التاريخ تدرجوا في تقسيم التاريخ بين القول بالحرية وبين الضرورة[31] على سبيل (العامل الوحيد)! من غير انتباه إلى التصور (التكاملي) الذي يعني أن الضرورة والحرية يتعاونان في التاريخ لموازنة حاجات الإنسان الوجدانية والجسدية والعقلية، إذ لا يمكن أن يكون في الحرية والضرورة زيادة، لان الوسط هو المطلوب فهو وسيلتنا للتوازن والاعتدال أيضاً[32]، أن الجسد مرتبط بالعلية[33]، والعقل مرتبط

= والحرية عند هؤلاء ليست إلا واقعية شعورية يشعر بها الإنسان شعوراً باطنياً بينه وبين نفسه، انظر: هويدي؛ يحيى ـ الفلسفة في الميثاق ـ القاهرة 1965، ص38.

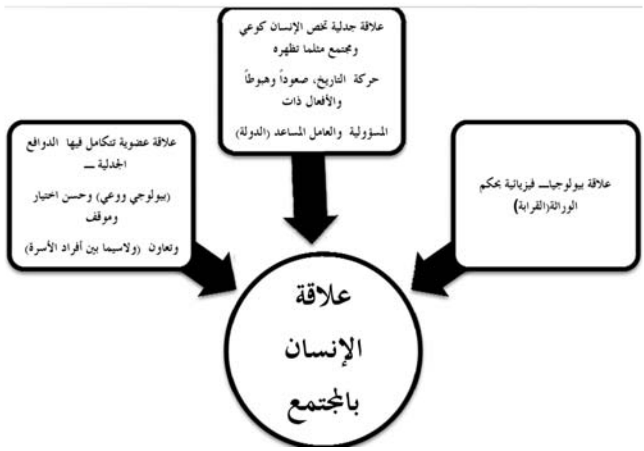
(30) ترجيح الشيء وتخصيصه، وتقديمه على غيره وهو أخص من الإرادة، ويطلق على القائلين بحرية الاختيار اسم (القدرية) ومذهبهم مضاد لمذهب القائلين بالحتمية أو الجبر. انظر، صليبا؛ جميل ـ المعجم الفلسفي، ج1، ص48.

(31) الضرورة هي الحاجة والمشقة والشدة، والضرورة الايجابية هي الوجود (والضرورة السلبية هي العدم)، انظر، صليبا؛ جميل ـ المعجم الفلسفي، ج1، ص757.

(32) بمعنى حرية ممزوجة بنوع من الضرورة ـ متعادلة، انظر: هويدي، يحيى ـ الفلسفة في الميثاق، ص59.

(33) العلّة: عبارة عن معنى يحلّ بالمحلّ، فيتغير به حال المحل بالاختيار، ومنه يسمى المرض علة لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف. انظر: الجرجاني ـ الشريف ـ التعريفات ـ بغداد 1986، ص88 ويقال علة ومعلول في الطبيعة والبيولوجيا، ويقال سبب ومسبب، في قضايا الإنسان والوعي والحياة وعلم الاجتماع وعلم النفس.

بالسببية[34]، والسببية تقال على الحوادث التي تجري في المجتمع وتؤثر على الإنسان أما العلية فتقال على الحوادث التي تجري في الطبيعة، وبما إن الإنسان مكون من جسد له متطلباته وعقل وقلب (فؤاد)، وان الجسد ينتمي إلى عالم البيولوجيا والفيزياء فهو محكوم بعلاقة عضوية ضرورية، أما إذا كان الإنسان واعياً فهو محكوم بعلاقة جدلية، فتكون:



وهذا يعني وجود تبادل للمواقع بين العلاقتين، العضوية والجدلية كما وجدنا في أولاً وثانياً، فالحرية أساس العلاقة الجدلية، والضرورة هي سمة العلاقة العضوية، وإذا كانت الضرورة على سبيل المنظور (المرآوي) هي الشرط الأساسي لتحقيق الحرية، فأن الأخيرة لا يمكن فهمها إلا في ضوء معرفة الضرورة[35] وحضورها، من غير الظن، إن هذه الضرورة تعني (جبرية الفهم)،والأمن يحكم التاريخ الإنساني الضرورة أم الحرية؟ الجواب على ذلك: لا تحكمه الضرورة المطلقة، ولا الحرية المطلقة، لأنه لو كانت

(34) السببية: هي العلاقة بين السبب والمسبب ويعبرون عنه بقولهم: لكل ظاهرة سبب وعلة، فما من شيء إلا وكان لوجوده سبب، أي مبدأ يفسر وجوده: انظر: صليبا؛ جميل ـ المعجم الفلسفي ـ، ج1، ص649، وان اختص السبب (بالعاقل) والعلة بما هو فوق العاقل أو دونه.

(35) حول هذه العلاقة (الحرية والضرورة) انظر: هويدي؛ يحيى ـ فلسفة الميثاق (فصل خاص بفلسفة الحرية)، ص34-49.

الضرورة تطغي على المجتمع فهذا يعكس الجوانب السلبية على العلاقة بين الفرد والمجتمع والخاص والعام[36] وهي حالة، قريبة من (العلاقات الحيوانية) غير العاقلة وبعيدة عن الواقع الإنساني المعبر عنه بالجزء والكل، والذات والموضوع أو الفرد والمجتمع مما يؤدي إلى التخلف، أما إذا كانت الحرية المسؤولة هي التي تميز سلوك إفراد المجتمع فيعكس ذلك رؤية ايجابية للعلاقة بين الفرد والمجتمع سواءً خاص أو عام ويؤدي إلى قيام مجتمع مزدهر ومتقدم ومبدع.إما (النظام) فهو نقيض الصدفة و(الفوضى) ويعني مجموع القوانين التي ينبغي على الإفراد أن يتقيدوا بها، ويخضعوا لها، ما دامت مهمة الدولة والسلطة تتجه إلى إرساء دعائم (النظام القوي العادل) وصولاً إلى المجتمع المتوازن الذي يفصح فيه الإنسان عن شروط حياته الفاعلة والمتفاعلة مع المحيط[37]، فالنظام وتقسيم العمل والتعاون هي العوامل الأهم في حكمة التاريخ، تفصح عن سمة التعقل للأفراد قبل الأشياء والأحداث[38] أن نكران وجود الأنظمة والقوانين على الصعيدين الاجتماعي والطبيعي، يعني القول بعامل (الصدفة) فأن عالم الطبيعة تسوده الحتمية والنظام، وعالم الإنسان يتميز بالحرية النسبية (المنضبطة) غير المنفصلة عن الشروط الضرورية التي تمليها علينا (مكونات البيولوجيا الحيوية) هذا في الواقع. أما في التاريخ فيظن البعض انه يستحيل استخلاص (قوانين) طالما أقمنا التاريخ على مجموعة مصادفات ولحظات ومفاجآت[39] ثم ماذا يعني نسبة كل شيء إلى الصدفة إلا يعني إن الصدفة تحولت إلى قانون؟ هذه مسألة تنطوي على تناقض وإذا كانت مهمة المؤرخ التدوين والتأريخ، فأن مهمة العالم، التحقق من النصوص المدّونة، فيقدم لنا حقائق جزئية أما (فلسفة التاريخ) فتقوم على الحقائق الجزئية الصادقة والوقائع

(36) الخاص والعام: الخاص مقابل العام، وهو ما يشمل نوعاً واحداً أو فرداً واحداً أو عدداً، انظر: صليبا؛ جميل ـ المعجم الفلسفي ـ، ج1، ص512.

(37) صليبا؛ جميل: المعجم الفلسفي، ج1، ص471.

(38) الجابري؛ د.علي حسين: فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر ـ القسم الأول، ص32.

(39) صبحي؛ د.احمد محمود: في فلسفة التاريخ بيروت ـ ب.ت ـ، ص45.

التاريخية المختبرة والصائبة عليها نبني القواعد العامة والشمولية والخفية والقوانين المستنبطة الثابتة التي تخص الإنسان فرداً أو جماعة تعيش ضمن مجتمع واع منظم، لا تعني معها المصادفة والفوضى شيئاً يذكر لذلك قال (جورج فلهلم فردريك هيغل 1770 ـ 1831) عن مفهوم التاريخ انه تاريخ الفكر ملخصاً بالفلسفة. والذي يريد أن يعرف مستوى تطوّر مجتمع ما فعليه أن يفتش عن الفلسفة في التاريخ الكلي العام فليس هو مسرحاً للصدفة العمياء، بل لأن هناك قوة تتحكم في مساره باعتباره تاريخ الإنسان وتطوره مشروطاً بالوعي والحيوية والتنظيم[40]. إنه التاريخ النقدي أو تأريخ التأريخ.

ثالثاً: العلم والفلسفة عبور من المظهر الواقعي إلى الجوهر الحضاري (مقامة جابرية لتصورات مفهومية)

1 - مفتاح العبور:

إلحاقاً بما سجلناه في مؤلفاتنا المنشورة من (بيروت 1977 - إلى دمشق 2010) وأبحاثنا المنشورة من (البصرة 1968 - كربلاء 2010) أضيف إلى مباحث (المنظور المرآوي) و(الزيغ الزماني) و(الإدارة الادهوقراطية) و(المنهج الهندسي المعرفي) و(مقامتان في أحوال البلاد والعباد في الألفين الثاني والثالث للميلاد) وسواها أمراً عن (العبور) والاجتياز والتخطي، بين العلم والفلسفة والمادي وما وراء المادي، والمتغير والثابت، والنفسي والواقعي، والأنا والآخر، والشيء والفكرة، والحدث والسبب الكامن وراء الحدث، والمتصل والمنفصل.. يستوي فيه، الأمر في ضوء الهدف المستقبلي، والآتي، الذي يحثنا على تكامل العلم والعلمية والعلمنة، والعقل والعقلانية والعقلنة، والإيمان والإيمانية والأيمنة؛ مثلما يتكامل فيه الجزئي والكلي، والشخصي والمجرد، والواقع والحقيقة... مفاهيم استقرت ماضياً وحاضراً، بها حاجة اليوم إلى أن

(40) هيغل، فرد ريك: محاضرات في فلسفة التاريخ ـ ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ج1 القاهرة 1974، ص42.

تستطيل وتشرأب باتجاه المستقبل بالعبور، والاجتياز والتخطي من الحال إلى الاستقبال والأتي والمنتظر ومن التخلف إلى التقدم، ومن النية إلى الفعل و... الخ من تصورات تحكم صيرورة الوعي الإنساني.نعم، العبور من حالة ساكنة إلى موضوع متحرك - فاعل، فهل سيستوي المنهج في عرف الحكماء والعلماء وأهل العقل والحكمة والموعظة سؤال نترك إجابتهُ للقارئ الفاضل ونحن نتابع ثورات العلوم الجديدة التي أخذت آثارها تظهر في جميع مناحي الحياة الإنسانية.

2 - منطق العبور والاجتياز والتخطي وعالمه المرآوي:

إن الحياة بصورها المتنوعة هي (عبور دائم) و(تخطٍ مستمرٍ) للمراحل والعقبات، والمطبات والعراقيل، ومواجهة دائمة للعواصف، والهزاهز والأعاصير والتقلبات، الحيوية والجوية، والأرضية والنفسية، فليس العلم وحده يتقدم بالعبور ولا باجتياز (الأزمات) التي تنشأ عن لحظة المواجهة مع المشكلات، والمعضلات، والتحديات، والاختبارات، والمعيقات: إنما عد اكتشاف الأخطاء، واحداً من أهم شواهد العبور، من وضع إلى وضع، ومن مستوى إلى مستوى آخر، ومن مرحلة إلى مرحلة ثانية.

ليس بالضرورة أن يكون العبور على وتيرة واحدة، فهذه سكونية ورتابة وتكلس وسطحية يرفضها العلم والحياة والعمل والحضارة، بل هو هيكل يتصاعد فيه البناء ويعلو ويتكامل، إذا ما توفرت له أدوات العلو والشموخ والعكس بالعكس.

في العلم ـ كما هو منهج كارل بوبر ـ للتكذيب، يوفر لصاحبه مبررات الاجتياز والتخطي من وضع إلى وضع، من السلبي إلى الإيجابي، يصدق ذلك على مسيرة الحضارة الإنسانية من موجتها الزراعية إلى الصناعية فالتقنية. وليس (أدل على ذلك عملياً لدى جميع الأمم والشعوب) من مراحل العبور والاجتياز،العلمي في الدراسة من المستويات الدنيا صعودا بها إلى المستويات العليا، مثلما هي لأغراض التدريب والإعداد، والتطوير:

ناهيك عن طموح عشاق (السفر والسياحة والترحال والتجوال) في

عبورهم الدائم نحو عوالم جديدة، اجتماعيا وجغرافيا ومعرفيا ونفسيا في معرض سعي الإنسان المستمر لبلوغ مراميه وتحقيق أهدافه.

الحياة سلسلة من خطط الاجتياز، تتسع وتتصاعد، مع عمر الإنسان ووعيه وخبرته وشهادته، تعبر به إلى الأهداف القريبة والمتوسطة والبعيدة وعلى الأصعدة الذاتية، والموضوعية، الفردية والاجتماعية والوطنية والإنسانية.فالحالات الداخلية للإنسان لا تستقر إلا على منطق (حركية الحياة) وترفض السكون على حال واحدة، فمثل هذا السكون، سأم وملل وتزجية للوقت، ومضيعة للجهد يورث الكسل ويقرب الإنسان من حالة الموت المعنوي.

الإنسان بطبعه يبتهج بقطاف ثمار جهده، ونجاح مشروعاته،وجني حاصل مزرعته، ونجاح مشروع صيده، ولعل الذين يعشقون الصيد ويحترفونه، يجدون في الصيد هواية وتكسب، هم في (عبور دائم) من فرصة قنص إلى أخرى ومن خطة شباك إلى ثانية ومن موقع صيد في البحر والبر والنهر، هكذا أريد لحياتنا، أن تكون اجتياز ناجح ودائم، مثل تداولية النهار والليل،او من ضفة إلى أخرى، في مسيرة عبورنا الدائم، للأنهار والعقبات، والعراقيل والكمائن، ولا عبور من غير جهد ومشقة، وتدبر وإرادة وقرار وتحمل وبلوغ الغاية..هناك في الضفة الأخرى. ومن غير توقع العبور او تحقق إمكانيته من غير (عدة) و(أداة) واستعداد، على الصعيدين الذاتي والموضعي وعلى المستوين النفسي والمادي،..

فالذي لم يتسلح بفلسفة العبور والصيد يبقى متردداً في مكانه خائفا من دخول النهر وملامسة الماء.. فكيف له إذا فكر بعبور الأنهار الكبيرة والعميقة والمتدفقة ودائمة الجريان في مواسم الفيضان وغيرها.

هكذا هي الحياة تتطلب منا استعدادا وإعدادا دائماً للعبور في مسيرة اجتياز منعطفات دنيانا ودهاليزها ومطباتها،مثلما هي اللحظة السعيدة فبالنفوس المتألمة حاجة إلى إعداد واستعداد للعبور من لحظة الألم إلى لحظة السعادة والهناء فاللحظة السعيدة طقوس خاصة للاجتياز والعبور حتى لا نفقد توازننا او تستغرقه النشوة فننسى إننا سائرون في دروب الحياة القصية التي تتداول فيها المصاعب والشدائد لحظات الرخاء والفرج.

العبور فطرة وخبرة، وعلم وفلسفة، وفن وعقيدة، من غير معاضدة يصعب الاجتياز، وتتأخر المسيرة، وتتعثر بالأقدام السبل والدروب والمسالك.

يصدق على هذه الحقيقة، جميع ما تحدثنا به عن (معادلة الحضارة) لا بعدّها طريقة عيش الجماعة، بل لكونها التطبيق العملي، لإنتاج ذلك العيشْ، والإجتياز بجميع صوره ومراحله ومستوياته وموضوعاته علماَ به تدفع غلبت الحاجة الجسد وفلسفة تحث عليها دهشة العقل. ورهبة أساسها الخوف من الآتي، ما دام الإنسان هكذا خلق، (يفتش عن الأمن والأمان والطمأنينة) من المخاطر الطبيعية ـ والبيئية أو الحيوية ـ والاجتماعية. أو حتى النفسية الذاتية، إن الذين يتطلعون إلى وضع أفضل بهم حاجة إلى معرفة بفن قراءة خارطة طريقهم، ووجهتهم وقدرتهم على بلوغ غاياتهم،فرب هدف بعيد، صعب المنال دونك ودونه، جبال ووديان وانهار وصحارى ووحوش ظوارى، وذئاب، وأفاعٍ،لا قبل لنا على بلوغه. بعدتنا وعمرنا وطاقتنا، فعلينا والحالة هذه الصبر والانتظار نعم الانتظار الذي نفتش من خلاله، عن طريق أخر للعبور او استعداد، مثل الاستعداد الذي تحدث عنه (إبراهيم ابن سيار النظام) وهو يرفض القول بوجود (سكون أو ثبات) إلا في الحالات التي بالكائن، حاجة إلى (طفرة) تتطلب استعداداً وإندفاعاً، يوفر له (عبور) العقبة! أنها (حركة اعتماد) إذاً الطفرة تختلف عن العبور الاعتيادي الميسور، التقليدي (المنساب)،هي أصعب عمليات العبور والاجتياز وأخطرها، في المطاولة والمقاومة، والإصرار (المعنوي) على العبور، ولاسيما ذلك الذي يتطلب اجتيازاً (داخلياً، نفسياً، معنوياً) لكي يجتاز الإنسان المعيقات مثل.

أ ـ حالة، جهل بشيء، لا بد من عبور حالة الجهل إلى المعرفة لذلك سماه سقراط (فضيلة العلم) في مواجهة رذيلة الجهل.

ب ـ عدم معرفة الهدف والغاية والوجهة او (غياب) أدوات العبور او وقته، او مساحته ابتداءاً من لحظة (النية) إلى لحظة (القرار) والحركة باتجاه الهدف المنشود، واجتياز العقبات التي في (خارطة الطريق).

ج ـ لحظة الخوف والتردد والشك والقلق! وبلوغ الثقة بالنفس أقصى درجاتها، لكي تتحمل مسؤولية قرار الفعل والعبور والاجتياز على ضوء القاعدة القرآنية ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ [الرعد: 11].

د ـ العبور وضع ذاتي ـ داخلي، نفسي، عقيدي كما قلنا يبدأ من النية، وحساب الخطوات والاحتمالات، ليس على الصعيد المادي فقط بل على الصعيد القيمي، فالشريف الفاضل، لا يعبر إلى الجريمة والفساد، والرشوة او الانحراف الخلقي، او التقاطع مع وصايا الضمير والوجدان، وصولا إلى وصايا الله سبحانه إلا إذا تعطل عنده واحد من أربطة الاستقامة والفضيلة، التي تحفظ له الوجهة والأتجاه، في مسيرته واندفاعه وفاعليته فليس من اليسْير على المؤمن المخلص الصادق، الذي يخشى الله، التجاوز على حقوق الغير او كرامته او سمعته، او ماله؛ لا بالقول ولا بالفعل، و(العدوان) كذلك الحال في قضايا العفة والشجاعة والفضيلة والنخوة والشهامة، فهذه لها طريقها ووجهتها ومسارها وممراتها، وأهدافها.

من ثوابت الشخصية الإنسانية عدم الضعف أمام المغريات، حتى قالوا يصعب الأنحراف على من امتلك بوصلة تحديد الأتجاه، واجتياز الطريق، وتعيين نقاط العبور المأمونة ظاهراً وباطناً.

والأشق من ذلك، ليس اخطر على الإنسان من عبور (الطبع المستقيم ـ الاجتماعي ـ الإنساني ـ القارّ في المحبة والأخوة والتعاون) إلى نقائضها، كالقطيعة، والاعتداء، والجريمة المخلة بالشرف، وغير المخلة، والكراهية، والحقد، والعداء! والإفساد، والفساد! فجميع هذه (حالات لا يعبر بها ونحوها إلا الساقط والمنحط والمرتكس) في مستنقع الرذيلة والخطيئة، والسفالة، والدونية.

لذلك قال الحكماء «إذا أنتَ أكرمت الكريم ملكته، وإن أنتَ أكرمت اللئيم تمردا» والقول الأدل «اتقِ شرّ من أحسنتَ إليه».

إن العبور (المضاد) ـ الأرتكاسي يمثل اللحظة الأصعب في سلوك الناس، حين يغادروا الطبع السليم والفطرة الإنسانية، لا إلى غير رجعة، بل

بالضد منها ونفيها، وحرق عوامل (الوضع الإنساني، الم يكن الإنسان اجتماعي بالطبع ؟) ومدني بالسلوك. فهؤلاء، يقوضوّن هذه القاعدة ويعملون على بث فايروسات (التحلل والسقوط) أي العبور بالضد من (الطبع السليم).

واشق من ذلك وقبله؛ العبور الداخلي، ضد قناعات الإنسان السليم، كما هو حكم السارق، والخائن للأمانة، وقاطع سبيل المعروف، والساعي للعبث بأعراض الناس وحقوق الأيتام والجيران، والأرامل، إن مشقة هذا النمط من الاجتياز قد لا يشعر بها الإنسان المستقيم الذي لم تجد قدماه طريقها، للأنحراف والأنزلاق مثل ما هي (العفيفة الطاهرة) يصعب عليها (عبور لحظة التفريط بشرفها وعفافها!) إلى الضفة المقابلة، إذا ما تركت لها حرية الاختيار، والقرار المستقل والمسؤول! وقد، يتنبه بعض الأفراد، نساءً ورجالا، على هول (الخطيئة) لحظة العودة إلى وعيه وعقله، وضميره، ليكتشف حجم الإنحدار (فعل العبور المضاد!) من ضفة الطهارة والاستقامة، إلى ضفة السقوط والتحلل والانحراف (مجاناً او بثمن) ـ لا يهم فهو سقوط، وكفى حين يصْطدم (الساقط والساقطة) والمنحرف والمنحط والمرتشي والفاسد، بالحقيقة التي أظهرت له حجم انحرافه، وعبور (الضفة التربوية والأخلاقية والاجتماعية والجمالية والدينية والإنسانية إلى ما يضادها!) وتلك هي العملية التي تؤجج ما يعرف بالحريق الاجتماعي!

هكذا بفعل (العبور والأنحراف) عن المجتمع وقيمه ومبادئه، بجميع صوره وأشكاله، ومستوياته، وصولاً إلى اخطر مراحله، وأعني بها ترك (الثوابت الأخلاقية والعقيدية) الإنسانية، إلى مضاداتها، انه العبور الأسوأ في حياة المرء وأصعب المراحل التي يقطعها الإنسان، تبدأ من (فكرة العبور المنحرف) إلى (طريق الأنحراف) وصولاً بها إلى فعل السقوط، والضياع (ارتكاب الجريمة) حين تبدأ آثارها الاجتماعية، وعقابيلها الأخلاقية، تحاسب ذلك لمرء... والتي ربما لم يقدر خطورتها، لحظة المباشرة بالعبور، في بدايات! ذلك (هول الاكتشاف!) الذي كشف بالمنحرف، خطورة الخطأ، أي خطأ قرار العبور نحو الضفاف الموبؤة والمنحرفة، حتى لو جاءت على سبيل تقليد الشلة، في التدخين، او تعاطي المخدرات والحبوب والكبسولات المخدرة! البداية (قرار لفعل شخصي حرّ) لكن

الآثار، نفسية واجتماعية، وأخلاقية خطيرة إنها لحظة اكتشاف (حجم الخطأ) الذي أقدم عليه المخطئ في خطأ العبور، والوجهة، والغايات والنتائج والآثار فليس كل عبور، سليم؛ إنما الوجهة والمضمون من الغاية والهدف (النتائج) هي التي تحطم آمال المخطئين!

إن ضعف الرقابة، وقلة اكتراث الأسرة والمدرسة، والمؤسسة الاجتماعية الصحية، وحتى مراكز العبادة، تتحمل جزأ من (واجب، الرعاية والعناية والأعداد والتوجيه) قبل العمل على وضع خطط الإصلاح، وترميم مكونات المخطط، وتعيد الاعتبار لما تهدم في دواخله من قيم، قبل الظاهر والملموس والمرئي! فالعبور الخاطئ، يبدأ من الداخل.. ليتجسم في الخارج من خلال (تصرفات غير مسؤولة) ومجانبة للعقل والفضيلة ـ اخطر مراحل النمو ـ والعبور ـ في الزمن يتجلى عند المراهقين، فتياناً، وفتيات وتكاد هذه الشريحة تشكل (مركز نشاط) منظمات الجريمة؛ لجميع أشكالها، مستفيدين من (غياب الرقابة، وإهمال الأسرة، او تشظيها) او انحراف الكبار التي يوفر مناخاً لنمو (الشلليات المنحرفة) ومظاهرها الكاشفة عن حجم الحريق الاجتماعي، واتجهاته وآثاره على (امن المجتمع) والجدير بالتنويه أن برامج الإصلاح والترميم النفسي والاجتماعي والأخلاقي، تتطلب رقابة دقيقة ومتابعة مستمرة، حتى لا يعود، الذي في ادوار النقاهة) إلى (نكوص) نخسره إلى الأبد! ذلك هو شان العابرين إلى مواقع الجريمة مرة أخرى مثلما يبدد جميع الجهود والأموال التي خصصت لعمليات (الترميم الاجتماعي ـ والتأهيل الإنساني) وأخطر ظواهر العبور المنحرف (الصغيرة) التي تهمل، فتنتقل إلى (حريق عام) لا يبقى ولا يذر! وتلك مهمة كبيرة للدولة والمجتمع ومؤسسات المجتمع المدني،مثلما يكون (فقدان الاتجاه السليم) ـ في حركة الإنسان نحو غاياته سببا بتدمير الإنسان، تصبح (وقاية ذلك الإنسان، قبل انحرافه) مهمة اجتماعية، وحكومية، لا تقبل التأجيل، للأسباب ــ الأنفة كذلك الحال مع الجهلة، الذين يجدون أنفسهم، ضحايا (مصائد المغفلين في كل حين).. ذلك هو المأزق الكاشف عن انعدام الوعي والثقة الزائدة بالآخرين مهما اقتربوا منه او ابتعدوا بدرجة القرابة او المصلحة او التجارة، متناسين شعار شياطين الأرض ـ في الألفية الثالثة ـ بعدها (حقبة الشيطان)

التي تحث الأقوياء (العمالقة) في العالم لتطبيق مبدأ (إذا لم تأكل تؤكل) فرب قرار خاطئ ينتهي بالمرء ـ (إلى الضفة الخاطئة) في احد المصائد المنصوبة له او لغيره! لا يهم، مادام هدف أصحاب المصائد (اقتناص الطرائد) أفرادا كانوا أم منظمات، أم شركات، أم دول، أم شخصيات! بهذه الكيفية، اختلفت خطوط تقدم العقلاء، صعوداً وهبوطاً بالاتجاه الصحيح، كل حسب (مجال تقدمه) من غير أن ينحرف ليتقاطع في عبوره، على خطوط غيره او حقوقه، او يقع في مطبات طرق غير مأمونة، كثيرة الكثبان، والسوام والمخاطر، إن هو تحرك بالقدرات المتيسرة، أما الهروب غير المتبصر والمحسوب، فيبدد جهود الكثيرين وأوقاتهم وثرواتهم وحقوقهم، اخطأ أصحابها بسبب عدم أحسانهم، فلسفة العبور او الاجتياز الناجز والسليم من حقول ألغام، لا ترحم من يخطأ نقل أقدامه او يغفل اجتياز أسلاك التفخيخ، الموضوع كمصائد للمغفلين.

وإذا كانت الحياة الشخصية والسيرة العلمية، القرارات الذاتية لمن بلغ سن الرشد؛ وحدد، الجهات الست، وفروعها، يمينا وشمالا ورسم (جغرافية العبور) في الحياة، رسماً صحيحاً، فبلغ مرامه، وحقق أهدافه، كذلك الحال في العبور نحو (المصير) ـ الحق ـ فهو لا يشبه الاجتياز من الصحة إلى المرض، او العكس، عند اكتشاف موطن الخطأ في عبور نهر ما... لكي يعود المرء إلى نقطة البدء، فعليه أن يصحح اتجاهه... إذا ما كان ذلك الأتجاه يقود من الفضيلة إلى الرذيلة، او من الوفاء إلى الخيانة، او من الأمانة إلى عطب الذمة، او من المحبة إلى الكراهية، فجميعها عمليات قابلة للمراجعة والإصلاح والترميم و(التوبة) يمكن وصفها بأنها عمليات عبور ـ او عبور مضاد! ولا منطقة حياد، بين هذه وتلك! إلا في انتظار، لحظة اتخاذ القرار المصيري في البحث عن (الطريق المفقود) و(المجال الذي فارقته الأقدام، والذاكرة، بعد فقدان الخارطة، والضياع، في وسط لا نور فيه ولا ضياء ولا توهج، يزيل الركام، والجمود، والانكفاء). إن عملية تعديل الاتجاه وإعادة حساب الوقت والجهد والطاقة والمسافة والكلفة.. ليأتي الفعل معبرا عن (عقلانية) صاحبه، او عدمها.

نعم فالعبور من العقلانية إلى اللاعقلانية، يشبه العبور من (الفضيلة إلى

الرذيلة) في (معاناة شروط الإجتياز= الأنحراف) او (وعي مخاطره) والعودة إلى الذات (نقطة البدء والطهارة والاستقامة والاعتدال) ـ بالتوبة ـ شرعا، وتأنيب الضمير، خلقا، ومحاسبة النفس زهداً، وأدبا ونقاءً.

كذلك الأمر في العبور من الحكمة إلى السفاهة او العقل إلى الجنون، تلك لحظة اشق من سابقتها، لان الإنسان يغادر، بسببها إنسانيته، حتى يتعذر معها فرص استعادة التوازن والاستقامة، واكتساء وشاح الاعتدال والإنصاف، والركون إلى نقاهة وصحة، عقلية ونفسية وامن داخلي وسلام اجتماعي، وارتقاء علمي.

أما الخطر، كل الخطر، فيكمن في نكوص (الإصلاح والترميم) والعودة تكون اشق من (إدراك المحطة الأولى) والمنطلق الأول! لرحلة العبور الخاطئ هو (هو فقدان الأتجاه) حتى لا يجد المرء نفسه، مع انه أراد، طريق الخلاص، وصدق ومغادرة صحراء الوجدان، إذا اجدب، وخلت من واحة، لألف هدف وهدف، فاللحظة التي يفقد المرء فيها الأتجاه، تشبه لحظة الغزالي (ت505هـ/ 1111م) لأربعين يوما، إلى حين مغادرته نهر السفسطة، وبلوغه مرساة ميناء اليقين والحكمة، بنور قذفه الله في قلبه.

أما الذين، لا يجدون سبيلا لدلالات الطريق او ملامحه، فتضيع بهم السبل، وتتفرق بهم المسارات وتبتعد أقدامهم عن جادة الهدف. تلك هي محنة (تجديد الأتجاه) وإلا لماذا قالوا العاقل من الناس، هو الذي يعرف خيارات العبور والتقدم، على قواعد واضحة يعرفها ابسط قارئ للفلسفة وهي:

1 - امتلاك أداة حسن التمييز، بين النافع والضار، أو الحق والباطل، او الجميل والقبيح، او الصدق والكذب، او الخير والشر، او الصالح والطالح

2 - العبور في الوعي من حسن التمييز، إلى حسن الاختيار للأفضل والأجمل والأصدق والأصلح والاعدل.

3 - اتخاذ القرار السليم في ذلك الاختيار، مهما كانت المخاطر كبيرة، كما حصل في المواقف الكبرى (معركة الطف مثلاً) او (ثورة زيد بن علي ـ ع ـ) أو كالذي يحصل في أيامنا هذه.

4 - تحمل المسؤولية المترتبة على ذلك القرار، أدبيا وشرعياً، واجتماعيا يصدق ذلك على منطق العبور في الحياة الدنيا والآخرة.

5 - فكيف سيكون عليه حال الاجتياز في القضايا العملية والثقافية والاجتماعية، حين تكون الساحة مفتوحة للتعامل مع عشرات الأشخاص بل مئات وآلاف!

هذا يعني إن منطق العبور، هو الآخر، يتأثر بمنطق الكايوسية، القائم على ضرورة العبور من المنطق الخطي والثابت والمستقر، في جميع تفصيلاته، إلى اللاخطي والمشوش والشاذ، وغير الواضح، الذي ينتقل من (الحتمي) إلى (الصدفة).

فمن الحتمية عبور إلى (الشواش) والفوضى، وبالعكس، تلك مسألة نجدها في الطبيعة أكثر من المجتمع، وفي المادة أكثر من الفكر، .. في البدن أكثر من دهشة العقل، وقلق الضمير والفواد والجنان. مع أن شروط العبور فيها اشق انكشافاً على البصر والبصيرة، لأنه يتعلق بمستويات عليا، من قيم السلوك الإنساني، ولحظات اتخاذه لقرارات خارطتها معقدة، واحتمالاتها كثيرة، فالانتقال من الخطي إلى اللاخطي، ومن النظام إلى الفوضى، ينطوي على احتمالات شتى، تخرج بنا في دائرة فلسفة العلوم، من المعدود والمحسوب والمرصود والمعروف، .. في الاتجاه والغاية والمسافة والزمن، والوسائل. .. إلى الفوضى والشاذ، وغير المتعين، وغيْر المقصود وغير المحدد! أنه منطق يعرفه كل طالب فلسفة في صف الماجستير ينتقل من:

الثبات ـــــــــ/ـــــــــ التغيير (اللاثبات)

الحتمية ـــــــــ/ـــــــــ اللاحتمية

السببية ـــــــــ/ـــــــــ اللاسببية

القصدية ـــــــــــ/ ـــــــــــ اللاقصدية

التعين ـــــــــــ/ ـــــــــــ اللاتعين

اليقين ـــــــــــ/ ـــــــــــ اللايقين والاحتمال

مما يترك الطرق كلها مفتوحة أمام الإنسان، من غير أن يدري أين يتجه، وتلك هي (الحرية) السائبة التي تعني الضياع، وليست الحرية المسؤولة.

نعم أن الإنسان الذي يعرف العبور من الحرية المسؤولة، إلى اللامسؤولة، يكون مدركاً لمخاطر اختياره، واجتيازاته، وأهدافه وعبوره، هذا فيما يتعلق بقضايا العبور في الطبيعة والبيولوجيا، (المحايدة) والفلك المحكوم بقوانين صارمة لا نعرف منها إلّا القليل.

فماذا نقول في قضايا المجتمع والسياسة والاقتصاد، والأديان، والمجتمع المدني، والحقوق، كيف يكون الاجتياز والعبور؟ اي ما هو منطق الاجتياز على الصعيد الاجتماعي ـ العام، وليس الفردي الخاص؟

ذلك مبحث مستقل ومعقد، بنا حاجة إلى فرصة أخرى لتحليله، وبسط اتجاهاته، وتحديد مساحاته، في عالم العبور، عبور من الداخل إلى الخارج، ومن الداخل إلى اللاداخل، ومن الخارج إلى اللاخارج، ومن الفردي إلى اللافردي، ومن الذاتي، إلى الاجتماعي، ومن الإنسان إلى الحيوان.. ومن الإنسان إلى التقنية.. عبور دائم،.. أخطره، ما لم نبلغهُ الآن ومما سيكون المستقبل محطته الجلية، وساحته الضاجة بأسباب الجديد والغريب، وغير المعقول، وغير المنطقي.. انهار انهار، وديان وجبال، سهول وصحارى،.. على الإنسان أن يجتازها بحكمة أو طيش بأخلاق أو سقوط، باستقامة أو انحراف، وهو يجتاز المحيط الأعظم من الميلاد إلى الموت! (الاجتياز الأكبر) ومن الدنيا إلى الآخرة، ومن العالم الأول إلى العالم الثاني، عبر ثقوب سود، وبيض وحمر، وخضر، تلك هي (الأمانة) التي لم يتحمل ثقلها سوى (الإنسان، الإنسان) وحده، ليكون خليفة الله في أرضه! ومثلما كانت الخطيئة، سببا بعبور الإنسان من (عالم الجنان) ـ أدم

وحواء ـ(ع) من الحياة الرخية، والسعادة الأبدية، إلى الشقاء المؤقت، والتعب والخوف والعناء، مما سيكون طريق العودة، إلى ذلك العالم.. شاقاً، مثلما هو طريق الاتجاه نحو الشمس.

نعم الشمس دليل العبور من الظلام، إلى النور، الظلام الخطيئة، وستطالة الظل هو دليل الراجح إلى عالمه الأعلى، .. لهذا قيل:ـ أن الغرب، والغروب، كلاهما يعنيان، الأفول. من عالم المادة، والحس، والقرار المسؤول إلى طريق، عالم الحساب، عن قراراتنا في عالمنا الأرضي، .. أنه عبور وعبور (مثلما لاحظهُ الحكيم آني.. في كتاب الموتى الفرعوني قبل أربعة ألاف سنة) اجتياز نحو الغروب إلى أن تصل حركة العبور الأخيرة، سفينة النجاة حين تجد الملائكة (في محكمة العدل معات) أن قلب المرء يعادل وزن ريشة طير الهدهد! عند ئذ ستصعد مع العابرين للبوابات السبع؛ الناجين، في لحظة رحمانية، سفينة النجاة التي (من ركبها نجى، ومن تركها هلك!).

فالعبور، والاجتياز الصحيح (الإيجابي) والسلبي. في ضوء تجارب العلم في القرون الثلاثة الأخيرة حسب منظورات نيوتن، وانشتاين، وبريغوجين، وكاتب هذه السطور. يتجه في خطوط او حلزونيات، لا تتقاطع مع خطوط او متوازيات وحلزونيات أخرى. تلك هي السيرورة، بوجوهها (الكونية) و(الحيوية) والإنسانية) والمادية / التقنية.

الفصل الثاني

تفسير التاريخ عند اليونان

جدل الميتوس واللوغوس

عبد النور شرقي(*)

من المؤكد أن تاريخ اليونان مستمد من التصورات الميثولوجية، في التعرف على البدء المطلق وفهمه، ومعرفة خبايا العالم وسر الوجود، فكانت الأسطورة تحكي تاريخا مقدسا، حدث في الزمن الأول زمن البدايات، زمن الأصل والنشأة، وتدور فحوى الأسطورة حول رواية أفعال قامت بها كائنات عليا، وهذه الروايات والقصص تمثل شيئا مقدسا، كما تمثل أعمال هؤلاء الكائنات العليا حقائق مطلقة، وهذا ما جعل الأسطورة من اشد حقول المعرفة غموضا وضبابية، ويزداد هذا الغموض شدة لدى دارس التاريخ اليوناني، لكونها تدور حول آلهة وأبطال التكوين الأول، مما يجد المؤرخ صعوبة لنقص المصادر بالنسبة للفترة المبكرة من تاريخ اليونان.

وإذا كانت نظرة اليونان لم تنفصل بعد عن اعتبار الأسطورة هي المصدر التاريخي الأهم، لحقبة زمنية خلت تماما من المصادر المكتوبة، إلاأن هذا لا ينفي الوعي الذي تمتع به الإنسان اليوناني في علاقته بتاريخه وتفسير الأحداث التي كانت تقع او التي وقعت، ومن المعروف أن هناك

(*) باحث واكاديمي من الجزائر.

اختلافا حول دور اليونان في صناعة التاريخ والإسهام فيه، فالبعض يرى أن الحضارة اليونانية مثلها مثل بقية الحضارات السابقة كانت غير تاريخية في الأساس، وأن الفكر الفلسفي لحضارة اليونان يتعارض مع التاريخ، في حين هناك من يرى أن التاريخ هو أعظم إبداع قدمته الحضارة اليونانية، وهذا ما نود معرفته عن التاريخ عند اليونان وكيف تم تفسيره وانتقاله من التفسير الأسطوري إلى التفسير العقلاني المنطقي؟.

أولاً: الأسطورة والتاريخ

تعد الأسطورة واقعة شديدة التعقيد وتشير إلى أحداث تاريخية حدثت في الزمن السحيق كان من الصعب الإحاطة بها وإيجاد تعريف متفق عليه بين المتخصصين، فمثلا نجد أنماريت يعرفها بقوله «أن الأسطورة ليست بحثا عن الأسباب وإنما هي كفالة للدين وضمان، وليس غايتها أن ترضي الفضول بل ان تؤكد الإيمان»[1]. كما يعرفها مرسيا الياد من خلال تناوله للأحداث التاريخية «أن الأسطورة تروي تاريخا مقدسا، تروي حدثا جرى في الزمن البدائي، الزمن الخيالي، هو زمن البدايات،فالأسطورة تحكي لنا كيف جاءت حقيقة ما إلى الوجود بفضل مآثر اجترجتها الكائنات العليا، لا فرق بين أن تكون هذه الحقيقة كلية كالكون أو جزئية كأن تكون نوعا من النبات، أو مسلكا يسلكه الإنسان أو مؤسسة»[2]، ومحاولة منه في وضع تعريف للأسطورة من خلال استخلاص طبيعتها ووظيفتها في المجتمعات البدائية، يقول برانسلاف مالينوفسكي «ليست الأسطورة تفسيرا يراد منه تلبية فضول علمي، بل هي حكاية تعيد الحياة إلى حقيقة أصلية، وتستجيب لحاجة دينية عميقة، تطلعات أخلاقية وواجبات، وأوامر على المستوى الاجتماعي، بل وحتى متطلبات عملية في الحضارات البدائية، تملأ الأسطورة وظيفة لا غنى عنها تفسر وتبرر وتقنن المعتقدات، تحامي عن

(1) أ.جيمس، الأساطير والطقوس في الشرق الأدنى القديم، ترجمة يوسف شلب الشام، دار التوحيدي للنشر، ط1، 1998، ص21.

(2) مرسيا الياد، مظاهر الأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، 1987، ص10-11.

المبادئ الأخلاقية وتفرضها، تضمن فعالية الاحتفالات الطقسية وتنتج قواعد عملية لاستعمال الإنسان»[3].

ولكي نميز النص الأسطوري عن غيره من النصوص لا بد من الاعتماد على مجموعة من المعايير حسب فراس السواح، حتى نستطيع أن نصل إلى مصطلح متفق عليه لرفع اللبس الذي قد تقع فيه الدراسات الميثولوجية وهذه المعايير هي:

1 - من حيث الشكل، الأسطورة هي قصة، وتحكمها مبادئ السرد القصصي من حبكة وعقدة وشخصيات وما إليها، وغالبا ما يجري صياغتها في قالب شعري يساعد على ترتيلها في المناسبات الطقسية وتداولها شفاهة، كما يزودها بسلطان على العواطف والقلوب، لا يتمتع به النص النثري.

2 - يحافظ النص الأسطوري على ثباته عبر فترة طويلة من الزمن، وتتناقله الأجيال طالما حافظ على طاقته الإيحائية بالنسبة إلى الجماعة.

3 - لا يعرف للأسطورة مؤلف معين، لأنها ليست نتاج خيال فردي، بل ظاهرة جمعية يخلقها الخيال المشترك للجماعة وعواطفها وتأملاتها، ولا تمنع هذه الشخصية الجمعية للأسطورة من خضوعها لتأثير شخصيات روحية متفوقة، تطبع أساطير الجماعة بطابعها وتحدث انعطافا دينيا جذريا في بعض الأحيان.

4 - يلعب الآلهة وأنصاف الآلهة الأدوار الرئيسية في الأسطورة، فإذا ظهر الإنسان على مسرح الأحداث كان ظهوره مكملا لا رئيسيا.

5 - تتميز الموضوعات التي تدور حولها الأسطورة بالجدية والشمولية، وذلك مثل التكوين والأصول، والموت والعالم الآخر وسرد الوجود، وما إلى ذلك من مسائل التقطتها الفلسفة فيما بعد.

6 - تجري أحداث الأسطورة في زمن مقدس هو غير الزمن الحالي، ومع

(3) محمد الخطيب، الاثنولوجيا، دراسة عن المجتمعات البدائية، دار علاء الدين للنشر والتوزيع، ص154.

ذلك فان مضامينها أكثر صدقا وحقيقة، بالنسبة للمؤمن، من مضامين الروايات التاريخية، فقد يشكك هذا المؤمن بأية رواية تاريخية ويعطي لنفسه الحق في تصديقها أو تكذيبها.

7 - ترتبط الأسطورة بنظام ديني معين وتعمل على توضيح معتقداته وتدخل في صلب طقوسه، وهي تفقد كل مقوماتها كأسطورةإذا انهار هذا النظام، وتتحول إلى حكاية دنيوية تنتمي إلى نوع آخر من الأنواع الشبيهة بالأسطورة.

8 - تتمتع الأسطورة بقدسية وبسلطة عظيمة على عقول الناس ونفوسهم[4].

و بالاعتماد على المعايير السابقة يمكن ان نصل إلى تعريف للأسطورة كالتالي «إن الأسطورة هي حكاية مقدسة، ذات مضمون عميق يشف عن معاني ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان»[5].

ساهمت الأسطورة في اليونان واتخذت لون التاريخ، من خلال ما تقدمه عن أحوال الآلهة والبشر، النبل والإنسانية في المعاملة، غلبة الخير وتفوقه عن الشر، مغامرات البطل في تحدي الموت ومحاربة الوحوش، الوعي الإنساني بأصل الكون وظهوره مستمد كذلك من أساطير الخلق الأول، وقد كان خلق الأساطير أول خطوة خطاها الإنسان اليوناني القديم في طريق الإبداع واكتشاف نفسه، وعند إقدامنا على معالجة الأسطورة الإغريقية نجد أنها كانت موضوع عمل دائم لم يتوقف، في وصف تلك الحياة التي كانت تعيشها الآلهة وصفاتها الثابتة كالجمال والقدرة على الظهور بأي مظهر، والخلود كما كانت الآلهة تشبه البشر في جوانب كثيرة، فهي طيبة، رؤوفة ورحيمة، لكنها غالبا ما تكون قاسية، ظالمة، منتقمة ومخادعة، إن حياة البشر تنتهي بالموت حتما أما الآلهة فكانت خالدة، ولم تكن تعرف الحدود في تنفيذ رغباتها.

إن الأسطورة والتاريخ ينشآن عن التوق إلى معرفة أصل الحاضر،

---

(4) فراس السواح، الأسطورة والمعنى (دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية)، ط2، منشورات علاء الدين، دمشق، 2001، ص12-14.

(5) المرجع نفسه، ص14.

ولكنهما يفترقان في القيمة التي ننسبها على ذلك الأصل فهو أصل قدسي عند الأسطورة وأصل دنيوي مفرغ من الأسطورة عند التاريخ، الأسطورة تنظر إلى التاريخ باعتباره تجل للمشيئة الإلهية، أما التاريخ فينظر إلى موضوعه باعتباره تجل للإدارة الإنسانية، في جدليتها مع قوانين فاعلة في حياة الإنسان الاجتماعية[6].

ولا بد من الإشارة إلى أن كل من الأسطورة والتاريخ، يهدف إلى منح الإنسان المزيد من الاكتشافات حول نفسه وحول ما يحيط به، وإذا كانت أحداث الأساطير الأولى تدور في زمن مقدس لا يوجد بها لا الآلهة، وهذا ما جعله ينسب إلى هذه الآلهة كل الأحداث التاريخية، لكن ومن المؤكد أن المرحلة اللاحقة لهذه المرحلة وأثناء وجوده بدأ يأخذ حقه في صناعة التاريخ، وأصبحت أحداث التاريخ تدور حول أشخاص تركت أعمالهم ذكريات وقيمة تاريخية، وهذا ما سنعمل على تبيانه.

لم تعرف اليونان قصص وأساطير الآلهة فقط، بل كانت هناك قصصا وأساطير يختلط فيها الإنساني بما فوق الإنساني أو قوى فوق الطبيعة، تروي وتقدم إجابات عن الخلق والكون، كما قدمت أشعار تسرد الحروب اليونانية وبطولات الأولون، فالأسطورة بوصفها شكل من أشكال المعرفة التاريخية كانت في الوقت نفسه مصدرا للقواعد والمبادئ الدنيوية، واستخدمت كنمط من العلاقات البشرية، وحسب برانسلاف مالينوفسكي فان الأسطورة تقوم عموما بوظيفة اجتماعية، فهي تبرر النظام الاجتماعي القائم والقيم الأخلاقية، المعتقدات والتقاليد المقدسة كما ترشد الناس في نشاطهم العملي.

إن عقلنة هذه القواعد والمبادئ يتطلب النظرة الإنسانية الدقيقة وإن كنا لا نقارن بين الأسطورة واللوغوس كطريقة نوعية في البحث والعلم إلا أن الأسطورة لا تلغي اللوغوس ولا تنفيه، ويبقى الوعي الميثولوجي تسيطر عليه فكرة الأصل المقدس، وتطويع الطبيعة وظواهرها المحيطة بها للإنسان لكن

---

(6) المرجع نفسه، ص91.

في المقابل نجد ان كلمة أسطورة تعارض كلمة "العقل" "اللوغوس اليونانية"، كما ان كلمة خيال تعارض كلمة منطق، او كما الكلمة التي تروى تعارض الكلمة التي تبرهن، من هنا، فان كلمتي «لوغوس" و"ميتوس" هما وظيفتان أساسيتان، فيكون اللوغوس مهمته الاستدلال البرهاني والإقناع ويكون قويا قويما مطابقا للمنطق، بينما الأسطورة لا غاية لها إلا ذاتها، نصدقها أولا بإيمان لدينا، اذا وجدناها جميلة او واقعية، أو إذا أحببنا تصديقها[7]، وهذا ما سنشهده في تفسير التاريخ عند اليونان أين نجد الميثوس تمتزج مع اللوغوس، في كل الأحداث التاريخية سواء كانت هذه الأحداث من فعل الآلهة او من فعل الإنسان او كانت تجمع بين الآلهة والإنسان في أحداث مشتركة، لذلك يقال ان الأسطورة لم تخضع للتحليل الطويل والنافذ كما خضعت له في الثقافة اليونانية، حتى خرجت منه منزوعة "الأسطورة" جذريا، والقداسة التي كانت تتمتع بها، ولما نشهد انتقال السلطة من أورانوسإليكرونوس ثم الى زيوس فان هذا تحقق نتيجة تغيرات جذرية حصلت في مبادئ وطرائق حكم العالم، وقد أثرت هذه التغيرات ليس فقط في العلاقات بين الآلهة أنفسهم بل بين الناس كذلك.

ثانياً: بدايات الوعي بالتاريخ

1 - هوميروس: HOMERE

يعتبر هوميروس أعظم وأشهر شعراء الملاحم الإغريقية، والرمز الأعلى للوطنية والمصدر الموثوق به لتاريخهم القديم، يقول عنه أفلاطون، أن من تتسنى له فرصة فهم هوميروس يهيمن على أساليب الفنون جميعا هيمنة تامة، كما يقول عنه تانيجي لوففر TANNEUY LEFEVER: أن القدماء من جغرافيين وخطباء وشعراء ولاهوتيين وعلماء طب وفلاسفة أخلاق، بل ومن القادة العسكريين - كل فيما يخص حرفته - كانوا ينظرون إلى هوميروس

---

(7) بيار غريمال: الميتولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1982، ص7.

على انه المصدر الفائق للحكمة، وإذا كانت هذه الشهرة ذاعت في الآفاق حول هوميروس فانه في المقابل ظهر خلافا حول شخصيته ومولده وأصله والعصر الذي عاش فيه، كما اختلف الباحثون حول نظمه لكل من الإلياذة والأوديسا ؟ لكن هذه القضايا لن نخوض فيها، لأنه من المؤكد واستنادا إلى روايات المؤرخين ان هوميروس هو من روى تلك الأحداث التاريخية التي نشبت في مدينة اليون ILION نحو سنة 1200 او 1100 قبل الميلاد، وملحمتا الإلياذة(*) والأوديسا(**) تمجدان ذكرى الأعمال العظيمة للجيل الذي سبق جيل هوميروس والانجازات التي تمت، ورغم انه لم يعايش تلك الحروب التي يتغنى بهاإلا انه أدرك مستويات العصر البطولي، وقدمها في أعماله الشعرية.

والملاحظ ان الإلياذة والأوديسا تعطيان للقارئ صورة صادقة للمجتمع اليوناني في عصر الأبطالأو عصر الإقطاع، عندما كان يحكم اليونان ملوك يدعون أنهم من سلالة الآلهة يمارسون الحكم بناء على انه حق مقدس يتفوقون على باقي الشعب بقوتهم وبسالتهم وبثرائهم وحكمتهم [8]، وهذا ما يؤكد أن الأشعارالهوميرية تمثل حكاية مقدسة يلعب أدوارها الآلهة وأنصاف الآلهة.

يقول هوميروس في مطلع الإلياذة:

غني يا ربة الشعر غضبه أخيل ابن بيليوس

(*) الالياذة: تعني اسم الالياذة ILYAS قصة اليون او اليوس ILION، ILIOS) وهما الاسمان الاصليان للمدينة التي عرفت في وقت لاحق باسم طروادة TROIE وباللاتينية TROIA) وهو الاسم الاشهر، لتصبح الالياذة معناها اغنية طروادة، ومعروف ان حرب طروادة دامت عشر سنوات لكن الالياذة تكتفي بذكر الايام الاخيرة من الحرب ويركز هوميروس على حادثة واحدة جعلها هدفه الرئيسي وهي غضبة اخيلليوس (اخيل)، التي يبدا بها الشاعر ملحمته وينهيها، والالياذة هي من الشعر الملحمي تقع في اربع وعشرين نشيد.

(**) الاوديسا: ماخوذة من اسم بطلها اوديوس، وهي تعني اغنية اوليس، تقع هي الاخرى في اربع وعشرين نشيد يصف فيها هوميروس رحلات اوديسيوس في عودته الى الديار بعد سقوط طروادة ونجد انها تحفل بشتى المخاطر والمتاهات والمغامرات البحرية التي تعرض لها البطل.

(8) حربي عباس عطيتو محمود، الفلسفة القديمة (من الفكر الشرقي الى الفلسفة اليونانية)، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1999، ص52.

وعواقبها، التي عادت بآلاف الويلات على الآخيين

وأودعت بجموع غفيرة من أرواحالأبطال الباسلة

وخلت أجسادهمولائم شهية للكلاب والطيور

وتحقق وعد زيوس(9)

يجب الإشارة إلى أن هوميروس ليس مؤرخا يسجل كل الوقائع التي حدثت في الحرب بكل دقة، بل هو شاعر وفنان وله ان يختار من الأحداث ما يناسب ملحمته، ولما كان هدفه التغني بأمجادالأبطال، فقد وجد في اخيلليوس ما كان يبحث عنه، لذلك نجده يركز على حادثة واحدة وهي «غضبة أخيلليوس المدمرة» هذه الحادثة التي ينسج حولها قصة سقوط طروادة بسبب أخلاقي، وهو أنأميراطروادیا يدعى باريس نزل ضيفا على منيلاوس ملك اسبرطة، وهناك وقع نظر الأميرالطروادي على زوجة الملك هيلينا، فأحبها وأحبته وانتهزا فرصة غياب الملك منيلاوس للفرار معا، ولما علم الملك بالأمر استصرخ الآخيين للانتقام وتدمير طروادة واسترداد زوجته، فكانت الحملة العسكرية بقيادة اجاممنون AGAMEMNON، والشاهد ان اخيلليوس قد تشاجر مع قائد الحملة الإغريقيةاجاممنون الذي اغتصب منه جاريته فترك الحرب واعتكف في خيمته وما كان للإغريقإلاأن يتوسلوا إليه بالهدايا حتى يعود إلى الحرب، لكنهم لم يفلحوا، إلى غاية سماع اخيلليوس بمقتل صديقه باتروكلوس على يد هكتور، هنا يعزم البطل -اخيلليوس- على العودة إلى الحرب وقتل هكتور.

لم تقدم لنا القصائد الهوميرية هنا إعادة تسجيل الأحداث التاريخية بل تشير كذلك للمظاهر الاجتماعية والحياة الإنسانية، ومثال ذلك: عدم التمثيل بجثة هكتور وإرجاعها إلى والد هكتور(برياموس) ليتم دفن الجثة بين أهله، وهنا نستشف الكرم والنبل لدى البطل، كما تقدم لنا الإلياذة منظر وداع هيكتور بطل أبطال طروادة لزوجته أندروماخي أثناء خروجه الى الحرب،

(9) هوميروس: الالياذة، ترجمة امين سلامة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1981، ص98.

وهنا تتجلى المعاني السامية والحب الخالص الذي يسود الأسرة اليونانية.

إن هذا المنظور الإنساني الذي يقدمه هوميروس يمتزج حتى مع الآلهة التي يصورها مع بني البشر دون اختلاف، الا باستحواذها على سائل الخلود الأزلي تتواجد على جبل الأوليمب(*)، زيوس كبير الآلهة وزوجته هيرا HERA، إخوته بوسيدون POSIDON اله البحر، هادس HADES اله الجحيم، أخته هاستيا HASTIA آلهة البيت، وأبناؤه اثينا ATHENA آلهة الحكمة، آرس ARES اله الحرب، ابولون APOLLON اله الشمس، آرتميس ARTEMIS آلهة القمر والصيد، افروديت APHRODITE آلهة الحب، هرمس HEMES رسول الآلهة، هيفايستوس HEPHAISTOS اله النار والمعادن [10]، وهم أقوى من الأبطال وأسرع حركة، يظهرون للناس ويختفون كما يشاؤون، يسكنون قصورا في السماء فخمة يقضون فيها حياة ناعمة في ربيع مقيم يأكلون ويشربون ويتزاوجون، تجرحهم السهام والرماح فيألمون وينتحبون، وهم حادثون، وجدوا في الزمان، وما يزالون خاضعين لتعاقب الأيام، وهم على مثل هذا النقص من الناحية الخلقية لهم شهواتهم وعصبياتهم، يتفرقون أحزابا ويتدخلون في منازعات البشر، يؤيد بعضهم اليونان ويناصر البعض الآخر اهل طروادة، يتشاءمون ويتضاربون، يخونون ويغدرون، لا يرعون من البشر إلا من يتقرب إليهم كيفما كانت أخلاقه[11].

بينما نجد الأوديسا تروي لنا قصة مغامرة أوليس والمخاطر التي تعترضه «ففي النشيد الثاني عشر للأوديسا يشير إلى اللقاء بين اوليس والحوريات، والإغراءإلي مارسته يمثل إغراء الوقوع في الماضي، إلاأن البطل كان قد نضج في الآلام وفي الأخطار القاتلة التي يتوجب عليه

(*) جبل الأوليمب olympus أو الأوليمبوس، وهو أعلى جبال اليونان بـ 2985 متر، يقوم على الحدود الفاصلة بين مقدونيا وتساليا، تغطي قمته الثلوج في معظم ايام السنة، وهو جبل وعر المسالك وشاهق شديد الانحدار، يعتقد قدامى الاغريق ان كبير آلهتهم زيوس بعد ان انتصر على المردة اقام فيه، ومنه اخذ يصرف شؤون الآلهة والناس.

(10) محمد جديدي، الفلسفة الاغريقية، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف، لبنان والجزائر، ط1، 2009، ص63.

(11) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم بيروت، ط1، 1977، ص3.

مواجهتها اخذ تأكيدا بوحدة حياته وبهوية شخصيته»[12] ومن بين الفروق، التي توجد بين الملحمتين - الإلياذة والأوديسا - نجد أن الإلياذة هي قصة حرب بينما الأوديسا تدور حول السلم، كما أن الإلياذة تقوم فيها البطولة على القوة الجسدية والعسكرية بينما الأوديسا تقوم على المقدرة العقلية والذهنية في استعمال المكر والخداع للهروب من وجه القوى الأسطورية، وكان هذا المكر بمثابة الوسيلة التي تستخدمها الذات لتضيع ولتحافظ على ذاتها بشكل أفضل على حد تعبير ماكس هوركهايمر في جدل التنوير.

2 - هزيود HESIODE (848-777ق.م.)

بعد هوميروس وبالتحديد في القرن الثامن قبل الميلاد برز شاعر جديد امتاز بروح تعليمية والبحث عن الحقيقة، له قصيدتان «الأعمال والأيام» les jours et les travaux و«انساب الآلهة theogonie»، يتناول في الأعمال والأيام مجموعة من الدروس والنصائح في الأخلاق وينقسم الى أربعة أقسام رئيسية:

القسم الأول: يختص بالوعظ والإرشاد

القسم الثاني: يختص بالحديث عن الزراعة والملاحة

القسم الثالث: يتناول فيه مجموعة من المبادئ الأخلاقية

القسم الرابع: تقويم يعتمد فيه تقسيم الأيام إلى سعيدة ومشؤومة

ويصف لنا هزيود في الأعمال والأيام كيف تعاقبت خمسة عصور في تاريخ المجتمع البشري.

- العصر الذهبي: عاش البشر حياة سعيدة دون كدح ولا قلق (في ظل حكم كرونوس) وفيه سكن الناس مع الآلهة لا يشقون ولا يعانون .
- العصر الفضي: الذي حكم فيه زيوس، تميز بوقاحة الناس وابتعادهم عن الآلهة.

---

(12) ماكس هوركهايمر وثيودور ادورنو، جدل التنوير - شذرات فلسفية - ترجمة جورج دكتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2003، ص54.

- العصر البرونزي: تميز بالوحشية والهمجية وكثرة الحروب المريعة .
- العصر البطولي: هذا العصر تميز بالشجعان والأبطال من أنصاف الآلهة .
- العصر الحديدي: وهو العصر الذي يعيشه هزيود وهو عصر يتسم بالأنانية.

يقول هزيود عن هذا العصر «لأننا الآن نعيش في الأيام المتأخرة زمن الجنس الحديدي، ولن يكف البشر عن العمل قط ولن تفارقهم الهموم بالنهار ولا من قبضة المهلك بالليل وما أقسى الهجوم الذي سوف تبلوهم به الآلهة»[13]. يرسم هزيود في هذا العصر - الحديدي - حياة قاتمة، وإذ يرثي التخلف في جيله وتحكم القوة والعنف، فانه بالمقابل تمنى لو أنه لم يكن موجودا في هذا العصر، يقول:

كم تمنيت لو إني لم أكن شريكا
في الجيل الخامس
من البشر، لو أني مت قبل ان يحل هذا الجيل،
أو أني ولدت بعده
اذ يسود الآن عصر الحديد فلا نهاية
هنا للعمل الشاق والألم
لا في الليل ولا في النهار:
و لا نهاية للتعب، عندما يرسل الآلهة
المزعجات لإيذائنا . . .
. . . عندما لا يعترف الأب بأبنائه
ولا الأبناء بأبيهم،
عندما لا يجد الضيف مبيتا عند المضيف

(13) هزيود: الأعمال والأيام، نقلا عن ارنولد توينبي، الفكر التاريخي عند اليونان، ترجمة لمعى المطبعي، مكتبة الانجلو - مصرية، القاهرة، 1966، ص161.

ولا يرى الصاحب صاحبا
عندما لا يعود أخوك صديقا لك
كما كان في الأيام الخوالي.
سوف يجرد الناس آباءهم من كل الحقوق
كلما طعنوا في السن،
وسوف يسخر الناس منهم أيضا،
ويوجهون إليهم كلمات مريرة...
... وبيد قوية يبحث الواحد
عن مدينة الآخر.
لا احترام للرجل
الذي يحافظ على وعده للرجل
الصالح الإنسان الطيب، بل يمتدح
الناس العنف
وصانع الشر، والحق سيكون في الذراع.
لن يكون هناك خجل
فالرجل الآثم يصيح بقوة
ويهاجمه
باتهامات قوية ويقسم اليمين
على حجته[14]

وإذا كانت من أهم ميزات الحياة الإنسانية لدى هوميروس هو ضعف الإنسان أمام الآلهة والطبيعة، فان هزيود يعترض على هذا التصوير صراحة، ونجد عنده شيئا من التجريد في وصف الآلهة يساعد عليه فصله بين الآلهة

(14) ف. س. نرسيسيان، الفكر السياسي في اليونان القديمة، ترجمة حنا عبود، ط1، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، سورية، 1999، صص 16، 17.

كآلهة وبين الآلهة كموضوع للعبادة، وكذلك نجد عنده تنظيما أوضح وأكثر عقلية لعلاقات الآلهة بعضهم ببعض، مما جعل احد المؤرخين وهو "اتسلر" يقول إن هزيود يقع على الخط الفاصل بين عصرين: عصر التفكير الديني الأسطوري وعصر التفكير التأملي بوسيلة العقل [15]، وفي مقابل هوميروس فإن هزيود كان يناقض ويناهض تصور الحياة التي تتركز حول النبلاء والأمراء لأنه نظر للحياة من زاوية الفلاح الكادح التي تطحنه مشاكل الحياة والمشاغل والهموم، كما يقدم تاريخ واقعي بعيد عن الخيال.

في القصيدة الثانية يقدم محاولة في نشأة الكون والآلهة (انساب الآلهة).

يرى هزيود أن نمو العالم والآلهة يتم في حركة بطيئة ومضنية من الفوضى إلى النظام، ففي البداية كانت الفوضى "chaos" وأريبوس "erebos" والليل "nux" فأنجبوا السماء "Oranos" والنهار "Hemera" وتزوج أورانوس من (الارض) جايا "Gaia" وانجبا سلالة العمالقة والمردة، وكلما تقدم الزمن للامام حل الآلهة محل عناصر الفوضى في الكون حتى جاء كرونوس "kronos" فاستوى على العرش بعد أن خلع وخصى أباه اورانوس وأستولى على الحكم الكوني، ومن بعده جاء ابنه زيوس فتربع على عرش السماء بعد أن فعل بأبيه كرونوس ما فعله الأخير بأبيه، ولما هدد العمالقة جيجيانتيس والمردة تيتانيس السلطة الالهية هزمهم زيوس وإخوته أرباب الأوليمبوس شر هزيمة وألقوا بهم في الظلام، ولكن لا تزال مع ذلك هناك بعض عناصر الإضطراب والفوضى. فهناك القوة التي تحمل القدر والموت والخصام، وفي مقابلها توجد عناصر الجمال والوئام وتمثلها سلالة ثيميس ربة الحق ورمز (العدالة) والسلام وروح القانون[16].

ما يلاحظ على أنساب الآلهة عند هزيود أنها بمثابة كتابة لأصل وتاريخ ظهور العالم، فهو يحاول من خلالها ترتيب مجموعة من الأساطير

---

(15) عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، 1993، ص8.

(16) أحمد عثمان، الشعر الإغريقي، تراثا إنسانيا وعالميا، عالم المعرفة، الكويت، 1984، ص89.

المتفرقة، وإعطائها نظاما متماسكا، يستشعر قارئها بوجود تخطيط في مسيرة الكون والكائنات، كما يجد مبدءا عقلانيا في هذه الإبداعات الموجودة في القصيدة، وسببية واضحة في نشأة الكون أي أن الجزء يخرج من الكل، فالسبب قبل المسبب والجزء قبل الكل، وتعتبر هذه المحاولة الأولى في العلم الطبيعي.

ثالثاً: التأسيس لعلم التاريخ

1 - هيرودوت HERODOTUS (384-425ق.م.)

لا جدل في أن التاريخ لم يكن علما قائما بذاته إلى غاية هيرودوت، لكنه في الوقت نفسه مدين إلى هوميروس وهزيود والعهد الكلاسيكي اليوناني بظهور وعي تدريجي الوضوح، بحيث أصبح أكثر اهتماما بالبشر وبعدا عن الآلهة، لكن سوف نشهد في القرن الخامس ظهور هيرودوت الذي أعطى البداية الفعلية لاهتمام اليونان المباشر بالتاريخ، وبدا التاريخ يتخلص من سطوة الأسطورة، بواسطة لمحات ذكية من التفكير التاريخي، يقول هيرودوت في مقدمة كتابه "هذه أبحاث هيرودوت الهاليكارناسي كتبها ليبقى ذكر أفعال الرجال حيا ومآثر الإغريق والبرابرة وأعمالهم المجيدة خالدا، وهدف منها توثيق أسباب النزاع بينهم"[(17)]. ما يمكن أن نستشفه من قول هيرودوت: ومن خلال اطلاعنا على كتابه (تاريخ هيرودوت):

- أنه لم يقتصر على جمع الحقائق والروايات وإنما الكشف عن حقيقة ما حدث في الماضي، خاصة ان ثيوكيديدس يقول بان هيرودت كتب لكي يبين الصراع على السلطة.
- ما يريد تقديمه في هذا التاريخ لا يهتم بالآلهة وأعمالها بل بالانجازات التي قام بها الإنسان (الإغريق والبرابرة).
- اهتمامه سوف يكون منصب على أسباب الحروب الفارسية -اليونانية.

---

(17) هيرودوت، تاريخ هيرودوت، ترجمة عبد الإله الملاح، مراجعة احمد السقاف وحمد بن صراي، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 2001، ص29.

- تقديم دراسة اجتماعية تاريخية لأحداث إنسانية لها ما يبررها أو يبرر القيام بها في تفكير الإنسان، تختلف عن دراسة الأساطيرو لا تستند إلى سلطات الآلهة.
- سمى كتابه بالتاريخ أوالتحقيق، ويعني التمحيص والفحص أو البحث وبهذا فإننا نجد مضمون الكتاب يشتمل على معلومات جغرافية وتاريخية ودينية وقصصية.
- استعمال اسلوب النثر في كتابة التاريخ خلافا لسابقيه الذين استعملوا الملاحم
- اعتمد في كتابة تاريخه على رحلات واسعة في أرجاءالإمبراطورية الفارسية من بابل إلى مصر، ووصف عادات أهلها.
- اعتمد على التفكير العقلاني وعدم الثقة التامة في الروايات التقليدية.

من الملاحظ أن الحروب بين الفرس واليونان[*] ألهمت هيرودوت وهي التي جعلته يرتحل ويسافر من منطقة إلى أخرى ليعرف أسبابها، وقد توصل وهو بصدد توضيح السبب الذي أدى إلى نشوب هذه الحرب، إلى أن الحرب تعود إلى صراع قديم كان قد تم في طروادة، وفي صحة الرواية الهوميرية التي وردت في الإلياذة تلك التي يقول فيها هوميروس أن باريس الأميرالطروادي اختطف هيلينا زوجة مينلاوس ملك اسبرطة،اكتشف هيرودوت انها ليست الرواية الوحيدة حيث توجد رواية اخرى مصرية لهذه القصة، يقول هيرودوت «يخيل إلي أن هوميروس كان على علم تام بهذه الرواية، ولكن لما لم تكن مناسبة للملحمة مثل الرواية الأخرى التي أخذ بها، فانه قد أغفلها مع الإشارة إلى انه كان على معرفة تامة بها»[18].

لذلك يجد هيرودوت نفسه يوافق على ما قيل ورواه كهنة مصر[**]

(*) هي سلسلة من الحروب بين اليونان والفرس (546 - 448 ق م) انتهت بعقد صلح بين الطرفين.

(18) هيرودوت، هيرودوت يتحدث عن مصر، ترجمة محمد صقر خفاجة، دار القلم، 1966، ص234-235.

(**) راجع هيروت، هيرودوت يتحدث عن مصر بداية من الصفحة 231.

حول "هيلينا" مؤكدا أن الحرب لا تقوم بين الشعوب بسبب اختطاف امرأة، وبالتالي «لو أن هيلينا كانت في طروادة لردت إلى اليونانيين، رغب الاسكندر أم لم يرغب، إذ لم يرغب برياموس ولا الآخرون من أهله بخبل لدرجة أنهم يعرضون أنفسهم للخطر، وكذا أبناءهم ومدينتهم ليعاشر الاسكندر "هيلينا". وإذا افترضنا أنهم اقروا ذلك بادئ الأمر، إلا أنه لما كان عدد القتلى من سائر الطرواديين كبيرا كلما التحموا مع اليونانيين، ولما كان يموت لبرياموس كلما نشبت الموقعة، اثنان أو ثلاثة أوأكثر من أبنائه، (إذا جاز الكلام اعتمادا على شعراء الملاحم)، فاني اعتقد شخصيا أن برياموس - في مثل هذه الظروف - كان يرد "هيلينا" إلى الآخيين، حتى ولو كان هو نفسه الذي يعيش معها إذا قدر له أن يتخلص بذلك من الشرور المحيقة به»[19].

إن هذه الموضوعية التاريخية تكاملت عند هوميروس في تفسيره للأحداث التاريخية مع فلسفته التاريخية التي استندت على إيمانه بتغير الحظ الذي يبدو في عرضه التاريخي للأحداث وكأنها أقدار إلهية يؤدي كل فرد أو كل شعب فيها حسب قدرته وفي نفس الوقت[20] فعلى سبيل المثال يرجع سبب هلاك أهل طروادة حسب هيرودوت «إلى تدبير الهي ليتضح للناس من هلاك طروادة الذريع أن الآلهة تنزل العقوبات الصارمة جزاء وفاقا للأخطاء الجسيمة، ذلك هو رأيي الشخصي»[21].

ومع ثوكيديدس thucydides (451-400ق.م.) نجد أن النظرة إلى التاريخ ودراسة الأحداث التاريخية قد تغيرت، وإن لم يصرح باستبعاده لما ينسب إلى الآلهة من تأثيرات إلا أنه لم يشغل نفسه بها، بل كان جل اهتمامه منصب على حرب البلوبونيز، التي دارت بين مدينتي أثينا واسبرطة فيما بين عامي (431-404ق.م.) وقد نظر إلى هذه الحرب على أساس أنها

(19) هيردوت، المصدر نفسه، ص238.

(20) مصطفى النشار، من التاريخ الى فلسفة التاريخ (قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان)، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ص38.

(21) هيرودوت، هيرودوت يتحدث عن مصر، ص239.

سوف تصبح الحرب الأكثرأهمية من بين الحروب السابقة وافرد لها كتاب خاص بها سماه (حرب البيلوبونيز والأثنيين) ويعتقد أن الأثنيين هم من أجبروا الاسبرطيين على شن الحرب، لأنهم أصبحوا قوة عظمى، ومن أهم ما اعتمد عليه في التأريخ لهذه الحرب، أولا معايشته للأحداث التي عاصرها وثانيا المعلومات التي استمدها من الرواة، وثالثا بعض الوثائق التي حصل عليها، فقد اعتمد مثلا على نصوص معاهدة انيكياس وعلى نصوص الحلف بين الاثنيين وحلفاؤهم ورابعا الشواهد الآثرية مثل اعتماده على الشواهد الأثرية في بحثه عن أصول اليونانيين لدرجة دعت البعض يدعوه آبا لعلم الآثار[22]، أن ثوكوديدس قدم عمله ليكون موجودا على مر العصور فهو لا يريد لكتابه ان يكون للتسلية أو المتعة التي وجدت في الأعمال التاريخية السابقة، بل ان يعود بالنفع على الأجيال اللاحقة، مع الإشارة إلى انه في بحثه عن أسباب الحرب البيلوبونزية لم يكن يحمل نظرية فلسفية تتعلق بالقوى المحركة للأحداث، سوى النظرية القائلة بأن الإنسان هو الصانع لتاريخه.

من الملاحظ أن نظرة اليونان إلى التاريخ تطورت وانتقلت من التفسير شبه أسطوري وفوق الإنساني - على الرغم من التماسنا لمعالجة هوميروس للتاريخ التي كان يغلب عليها الطابع الإنساني - إلى التفسير الواقعي والمرتبط أكثر من ذي قبل بمعالجة الأحداث التاريخية التي تخص الإنسان واهتماماته وحياته، ومع هوميروس وثوكيديدس سوف نشهد معالجة علمية للتاريخ وتأسيس لعلم التاريخ بوعي الأحداث وعدم الخلط بين ما هو إنساني وما هو الهي.

إن هذا التطور في تناول وتفسير كتابة التاريخ، مر بعدة مراحل ومن التناول البسيط إلى التناول المعقد، وعلى خلاف التناول التقليدي للآلهة، عند كل من هوميروس وهوزيود، يقول أكسينوفان الأيوني (ولد عام 576ق.م.) في الشذرة (11) «لقد نسب هوميروس وهزيود إلى الآلهة كل ما

(22) مصطفى النشار، المرجع نفسه، ص45.

يثير العار والخزي عند الناس، من سرقة وزنا وخداع» ويقول في الشذرة (12) «أن كل هذه الأفعال معارضة للقوانين». ويتبين من الأقوال وان كان قد سكبها في قالب شعري، الا أنه تخلى عن جميع المفاهيم الشعبية والأسطورية التي توارثها اليونان عن شعرائهم وحكمائهم القدماء، وأدرك للمرة الأولى في تاريخ الفكر اليوناني عن الصفات البشرية التي نسبتها الديانات الأسطورية لها دون حرج[23]، ومن هذا الطرح الذي أتى به أكسينوفان بتناوله للحياة الاجتماعية والفكرية لليونان، شجع الفلاسفة بعده على الاهتمام بالتاريخ والانجازات التاريخية والأحداث الإنسانية، وجعلوا اهتمامهم يستند أساسا على عدة مبادئ ومقولات للإحاطة بالعلم الطبيعي والتأمل في الإنسان وعلاقته بخالقه.

2 - مقولات الوعي التاريخي:

أ - العلية (السبية):

تقوم على أساس البحث في الأسباب الحقيقية والواقعية للأحداث التاريخية والكشف عن طبيعة الحقائق التاريخية، كيف حدثت ولماذا حدثت، هما السؤالان اللذان تبحث فيهما عملية التاريخ، فلا شيء يحدث من دون سبب، وبالتالي لا شيء يأتي من لا شيء.

أول ما تساءل عنه الفلاسفة كان حول أصل الكون، وعلته الأولى، وبعيدا عن التفسير التاريخي الذي ينظر للأحداث وكأنها فوضى تحركها الصدفة العمياء، تمكن الفلاسفة في القرن السادس قبل الميلاد استنتاج اربعة علل لأصل الوجود وهي (الماء - الهواء - النار - التراب).

- طاليس الملطي: thales de milet (627-546ق.م.) أصل الوجود هو الماء.

---

(23) ماجد فخري، تاريخ الفلسفة اليونانية، من طاليس إلى أفلاطون وبرقليس، دار العلم للملايين، ط1، لبنان، 1991، ص31.

- انكسمندريس: anaximandre (610-547ق.م. أصل الوجود هو الابيرون APERON.
- انكسيمانس: ANAXIMENE (546-523ق.م.) أصل الوجود هو الهواء.
- فيثاغورس: PHYTHAGORE (580-496ق.م.) أصل الوجود هو العدد.
- هيراقليدس: heraclite (540/ 544 - 478/ 475 ق.م.) أصل الوجود هو النار.
- امبادوقليس: empedocle (490-430ق.م.)اصل الوجود (الماء، الهواء، النار، التراب).

والى جانب هذه العلل التي قام بها الفلاسفة الأوائل، اهتم أرسطو بمسالة العلية وقسمها إلى علة فاعلة وعلة غائية، وخصص لها حيزا من الدراسة الفلسفية والطبيعية في كتاب «السياسة»، بينما نجد أنبوليبيوس polybius (230-120ق.م.) الذي يعتبر ثالث اكبر مؤرخي اليونان، قد أصبحت مقولة العلية معه أكثر وضوحا، إذ يعتبر أن التاريخ هو مجموعة من الأحداث المتعاقبة والمتتابعة وكل حدث يعد علة للحدث اللاحق له كما عالج التاريخ على أساس برغماتي ومن وجهة نظر سليمة بعيدة عن المعتقدات والخرافات، حتى يتسنى له الحصول على نظرة صادقة عن التاريخ، وبالتالي نجد أن أهم شيئ في التاريخ عند بوليبيوس هو الأخلاق. «إن العناصر الجوهرية في التاريخ هي نتائج ولوازم للعقل وفضلا عن ذلك هي أسبابها»[24] ومن هذه المقولة وكأنه استنتاج لما يقول: «أي عقل هذا الذي بلغت تفاهته او عدم اكتراثه لا يستشعر تطلعا الى تعلم تلك العملية التي كان من جرائها أن سقط العالم كله تقريبا تحت سطوة روما دون منازع خلال فترة اقل من 53 عاما، أو أن لا يتطلع إلى أن يلم بالتنظيم السياسي الذي يعزى إليه هذا الانتصار - وهي ظاهرة لم يسبق لها مثيل في تاريخ

---

(24) ارنولد توينبي، الفكر التاريخي عند الإغريق، القاهرة، 1966، ص172.

الجنس البشري»[25]، ان هذا الطرح الذي يقدمه بوليبيوس إنما يقصد من ورائه استخدام آلية العقل في التعليل والبحث عن الأسباب الكامنة وراء الأحداث وهذه ميزة لا بد من أن يتمتع بها المؤرخ والباحث في التاريخ، فلا معنى من البحث في الأحداث التاريخية، ولا قيمة من وراءها إذا لم تقترن بأسباب حدوث تلك الوقائع.

وقد أدرك بوليبيوس متأثرا في ذلك بلا شك بآراء أرسطو الميتافيزيقية في التمييز بين العلل القريبة التي هي طابع البحث العلمي التجريبي والعلل البعيدة التي هي خاصية البحث الفلسفي النظري، ادرك انه من الضروري ان نبحث عن الأسباب البعيدة للأحداث التاريخية ولا نكتفي بمعرفة أسبابها القريبة، اذ تعتبر الأحداث الأولى عادة أسبابا لما تليها من أحداث وليس هناك حادثة من هذه الأحداث القريبة التالية ما يمكن أن نعتبره في نظره السبب الرئيسي لما جرى للإمبراطورية المقدونية [26]، وبالتالي ما يمكن أن نقوله أن مع بوليبيوس ثمة تغيير ملحوظ في الكتابة التاريخية، فهو من دعا الى دراسة شاملة وكلية للأحداث التاريخية لذلك نجده يتفاخر بالعمل الذي قدمه بقوله: «لقد أوضحت، فيما اعتقد، أنني تكفلت بان أسجل، لا مجموعة معينة من الأحداث، وانما ما حدث على نطاق العالم، وأكاد أبالغ فأقول إنني قد أعددت عملي على نطاق أوسع وأكثر من أي ممن سبقوني»[27].

ب - التغيير:

تم مناقشة الحادثة التاريخية ودراستها كما رأينا فيما سبق عبر مراحل متسلسلة ومترابطة، ولعل أهم ما يميز الحادثة التاريخية هو التغير ولما كانت كذلك لا بد من النظر في القانون الأساسي لهذا التغير التاريخي، وهذا ما عمل على إيضاحه بعض الفلاسفة والمؤرخون، فنجد مثلا هيراقليدس يرى

(25) ارنولد توينبي، المصدر نفسه، ص54.
(26) مصطفى النشار، من التاريخ الى فلسفة التاريخ، ص59-60.
(27) ارنولد توينبي، المصدر نفسه، ص173.

أن كل ما في الطبيعة في حركة مستمرة وسيلان دائم، فالإنسان وفقا لهيراقليدس لا يستطيع أن ينزل إلى النهر الواحد مرتين لان مياها جديدة تغمره باستمرار ن كذلك على مستوى التاريخ فان تاريخ البشرية تغير من الضفة الإلهية الخالدة إلى الصفة البشرية الفانية وهذا ما عبر عنه من قبل هزيود "الأعمال والأيام" بقوله «في البدء صنع الآلهة الخالدون الذين يسكنون على جبل الأوليمب جنسا ذهبيا من أناس فانين، وعاش هؤلاء الرجال في أيام كرونوس عندما كان ملكا في السماء عاشوا على نحو ما يعيش الأرباب وقد خلت قلوبهم من الهموم والأحزان... ولما طوى الثرى هذا الجنس تحولوا الى أرواح طيبة بفعل إرادة زيوس العظيم... ثم صنع بعد ذلك ساكنوا جبل الأوليمب جنسا من الفضة اقل نبلا، جنسا لا يماثل الجنس الذهبي جسما وروحا... وبعد ا نطوى هذا الثرى هذا الجنس كسابقه... خلق الأب زيوس جنسا بشريا ثالثا، جنسا برونزيا لا يمت إلى الجنس الفضي بأي صلة صنعه من شجرة الدردار قويا مرعبا... والآن وقد غطى الثرى هذا الجنس أيضا ما لبث أن خلق جنسا رابعا على الأرض الخصبة، صنعه زيوس بن كرونوس جنسا أفضل وأكثر استقامة ليشبه جنس أبطاله الآلهة الملقبين بأنصاف الآلهة، الجنس السابق لجنسنا على الأرض المترامية الأطراف، وهؤلاء قضت عليهم الحرب الضروس والمعركة المخفية»[28].

ولأن التفسير التاريخي لدى الدارس للتاريخ لا ينظر إلى عنصر معين ولا مجتمع محدد، وإنماإلى العالم كله من ماضيه إلى حاضره ثم مستقبله بنظرة كلية حتى يستطيع ان يكتشف التغير الذي طرا وحدث، وهذا جانب آخر من دراسة الموضوع بكل أجزائه.

في محاورة «القوانين» خصص أفلاطون الكتاب الثالث للحديث عن كيفية تطور الجنس البشري إلى أن نجح الإنسان- بعد التكرار المدمر للجنس البشري كله بسبب الفيضانات والأوبئة وغيرها - في التغلب على تلك الظروف وفي اكتشاف معنى الدولة والمدينة بعد أن كان جاهلا بهما،

(28) هزيود، الأعمال والأيام، نقلا عن ارنولد توينبي، ص159-161.

وبالطبع فلم يتم ذلك فجأة وفي لحظة واحدة بل تم شيئا فشيئا، وبعد انقضاء مدة طويلة من الزمن[29]، وفي محاورة السياسي تحدث أفلاطون عن عصرين عاشهما الإنسان: عصر ذهبي وعصر حديدي، في العصر الأول كان الحكم للآلهة، أما في العصر الثاني فانه يصير تحت حكم الإنسان ترعاه الآلهة، وفي نفس الوقت يسعى الإنسانإلى محاكاة ذلك العصر الذهبي من خلال تطوير أساليب حياته المدنية، ولن يتأتي له ذلك حسب أفلاطون إلا باستخدام العقل.

يمثل التاريخ اليوناني وعاءا للخبرة البشرية الأولى، وهو جهد بدأ عند اليونان ممتزجا بالأسطورة والبحث في الأصل الأول، كما أنه خضع لحركات المجتمع آنذاك والقيم والأعراف الاجتماعية وما يتفق والوعي البشري بالاضافة الى العوامل والمؤثرات الطبيعية المحيطة بالانسان وما تحتويه من مؤثرات جغرافية وغيرها، كما ارتبط بتمجيد الأبطال والآلهة من خلال ملاحم وأشعار هوميروس وهزيود، لكن ما لبث أن تأسس علم التاريخ مع هيرودوت وثيوكيديدس إلى غاية أن بلغ أوجه مع بوليبيوس الذي أمتلك رؤية واضحة المعالم لمعنى التاريخ والنقد التاريخي، ويرجع نضج الوعي التاريخي لدى المؤرخين اليونان، الى انتقال أخبار والأحداث التاريخية من الشفاهة الى الكتابة، ومن الملاحم والأشعار الى الكتابة النثرية وتدوين الأحداث والبحث في مسبباتها، كما كان للفلاسفة دور في توجيه البحث من نشأة الوجود وأصل الطبيعة إلى الاهتمام بالتاريخ الإنساني.

---

(29) مصطفى النشار، المرجع السابق، ص65.

الفصل الثالث

التأويل اللاهوتي للتاريخ عند أوغسطين

د.عامر عبد زيد(*)

تصدير: في حياته وتحولاته الفكرية:

ولد القديس أوغسطين (13 نوفمبر 354 - 28 أغسطس 430) فيلسوف من أصل أفريقي- جزائري-لاتيني معنى اسمه الملك الصغير عاش شابا مضطربا وارتد بفضل مواعظ القديس أمبروسيوس. لاهوتي وفيلسوف وكاتب كبير. وحاول التوفيق بين العقل والإيمان وقاوم البدع: اليونانية والبيلاجية[1]. من أهم آثاره "الاعترافات" و"مدينة الله" و"النعمة"[2] يعد أحد أهم الشخصيات المؤثرة في المسيحية الغربية تعتبره الكنيستان الكاثوليكية والأنغليكانية قديسا وأحد آباء الكنيسة البارزين وشفيع المسلك ألرهباني الأوغسطيني يعتبره العديد من البروتستانت وخاصة الكالفنيون أحد

(*) استاذ الفلسفة ي كلية الاداب - جامعة الكوفة، العراق.

(1) لقدد نشر راهب من الجزر البريطانية يدعى مورغان (أي باللغة السلتية رجل البحر، وهو تعبير ترجم الى اليونانية فصار بيلاج Pelage)، استقر في روما حيث كان يتميز بحياته المتقشفة، نشر، في بداية القرن الخامس، عقيدة ابتداعية تتعلق بالنعمة. ثم جاب، مع تلميذه سيلستيوس، افريقيا الشمالية حيث كسب العديد من المتنصرين، على الرغم من معارضة الشديدة للقديس اوغسطين، اسقف هيبون المجيد.انظر: ج. ويتلر، الهرطقة في المسيحية، تاريخ البع والفرق الدينية المسيحية التنوير للطباعة والنشر والتوزيع ط2، بيروت، 2010، ص100.

(2) لوئس معلوف، المنجد في الإعلام، انتشارات ذوي القربى، كلبرى، ط23، ص87.

المنابع اللاهوتية لتعاليم الإصلاح البروتستانتي حول النعمة وتعتبره بعض الكنائس الأرثوذكسية مثل الكنيسة القبطية الأرثوذكسية قديسا. يمكن ان نتناول فكره من خلال حياته وتحولاتها، ومن ثم مكانة التاريخ في تلك الكتابات التي كشفت فكره.

أولاً: التحولات الفكرية لدى أوغسطين

1 - التي مر بها أوغسطين: وهي تنتهي عند إيمانه 386

أ - اهتمامه بالبلاغة:

حتى هذا التاريخ كان مهتم بالبلاغة حتى غدى معلم لها وأستاذا ومحاضرا فيها، فعندما بلغ الحادية عشرة من عمره أرسلته أسرته إلى مداوروش مدينة نوميدية تقع 30 كلم جنوبي تاغست في عمر السابعة عشرة ذهب إلى قرطاج لإتمام دراسة علم البيان أمه مونيكا أمازيغية[3] ومسيحية مؤمنة. أما والده، فكان وثنيا ورغم نشأته المسيحية، فإنه ترك الكنيسة ليتبع الديانة المانوية خاذلا أمه. في شبابه عاش **أوغسطينوس** حياة استمتاعية وفي قرطاج كانت له علاقة مع امرأة ستكون خليلته لمدة 15 عاما. خلال هذه الفترة ولدت له خليلته ابنا حمل اسم أديودادتوس Adeodatus كان تعليمه في موضوعي الفلسفة وعلم البيان، علم الإقناع والخطابة.

ب - اهتمامه بالفلسفة

في سن التاسعة عشرة عام 373 قرأ محاورة شيشرون الشهيرة "هورتنسون" التي يدافع فيها عن الفلسفة، ويمتدحها بوصفها النشاط العقلي الوحيد القادر على إرشاد الإنسان للسعادة الحقة المتمثلة في اللذة العقلية لا

(3) الاسم مونيكا هو اسم أمازيغي مشتق من اسم الإلهة الليبية مون التي عُبِدت في بلدة تيبيليس. رغم ذلك، ليس لدينا دليل على كون والد أوغسطين أمازيغيا أيضا. الموسوعة الحرة.

في اللذة المادية أشعلت هذه المحاورة الحكمة في أوغسطين؛ إلا أنها لم تنجح مع هذا في تحوله للفلسفة[4].

ج - دراسة الإنجيل:

رغم اطلاعه على شيشرون إلا انه قام بقراءة كتاب الإنجيل يدفعه في هذا تأثير أمه عليه ذلك التأثير الذي يجذبه للعقيدة بينما ميله العقلي يجذبه إلى الفلسفة[5]. رغم انه لم تكن لديه دراية جيدة بالفلسفة لم يقرأ من أرسطو سوى مقولاته، إما أفلاطون فقد قرأ له: "طيماوس" و"فيدون" إما أفلوطين جزا من توسوعاته، أما شيشرون فقد قرأ له كما مر بنا "هورتنسيون" و"المحاورات الفلسفية" ورغم هذا فقد كان القلق.ورم هذا إلا انه فلقد اخذ في نظرته إلى الأشياء بالتفرقة المشهورة بين الصورة والهيولى كما طرحها أرسطو إلا انه هنا يأخذ بموقف أفلاطون القائل: إن الهيولى ليست غير الصورة العارية عن الكم، وعلى هذا فإذا أردنا أن نفهم ماهية المادة، وجب علينا أن نجردها من الصور.[2] في عقل الإله ذاته فأصبح الإله هو الواحد، وهو المتصف بكونه إرادة، وعقلا فقد خلق الله العالم من خلال خيرية الله ثم أرادته، والخير لا يفعل إلا الخير والوجود خير من العدم. ولهذا أوجد العالم فالعالم من حيث وجوده، فيض من خيره، ومن ثم انه أوجد العالم بإرادته، وكان سبب الخلق، لأنه إرادة ذلك وكل إرادة تستلزم بالضرورة عقلا، بخاصة إن في العالم نظاما في الضرورة وصفه بالعقل إلى جانب وصفه بالإرادة والخلق جاء مرة واحدة، وليس باستمرار[6] موقف أوغسطين من أفلوطين: فهو يخالف الفيض لدى أفلوطين على مستويين:

- قوله بمفهوم العلل (**Seminales Rationes**) وقد اخذ هذا من الرواقية

(4) زينب الخضيري، لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص13-14.

(5) المرجع نفسه، ص14.

(6) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص30.

القائلة بان الأشياء كانت في البدء في حالة كمون على شكل بذور، وهذه تنمو من بعد، فتكون الأشياء[7].

- **التعرف على المانوية**: بعد أن عمل في التدريس في تاغست وقرطاج انتقل عام 383 إلى روما لظنّه أنها موطن خيرة علماء البيان. إلا أنه سرعان ما خاب ظنه من مدارس روما وعندما حان الموعد لتلاميذه لكي يدفعوا ثمن أتعابه قام هؤلاء بالتهرب من ذلك. بعد أن قام أصدقاؤه المانويون بتقديمه لوالي روما، الذي كان يبحث عن أستاذ لعلم البيان في جامعة ميلانو، تم تعيينه أستاذا هناك واستلم منصبه في أواخر عام ميلانو بدأت حياة أوغسطينوس بالتحول. من خلال بحثه عن معنى الحياة بدأ يبتعد عن المانوية منذ أن كان في قرطاج خاصة بعد لقاء مخيب مع أحد أقطابها.

ثانياً: تحوله إلى المسيحية

وقد استمرت هذه التوجهات في ميلانو إذ ذهبت توجهت أمه إليها لإقناعه باعتناق المسيحية كما كان للقائه بأمبروسيوس[8]، أسقف ميلانو، أثرا كبيرا على هذا التحول. لقد أعجب أوغسطين بشخصية أمبروسيوس وبلاغته وتأثر من موعظاته فقرر ترك المانوية إلا أنه لم يعتنق المسيحية فورا بل جرّب عدة مذاهب وأصبح متحمسا للأفلاطونية المحدثة أنه يبين أن سبب

---

(7) المرجع نفسه ص30.

(8) ما أن وصل أوغسطينوس إلى روما وفيها تقابل مع الأسقف أمبرسيوس Ambroiseus أسقف ميلانو، وقد كان أمبرسيوس خطيبا متمكنا، مما جذب إليه أوغسطينوس، وحين جاءه أوغسطينوس لم يجده خطيبا مقتدرا فقط بل عالما قوي الحجة والمنطق، دارسا للكتاب المقدس وقادرا على صياغة المفاهيم الروحية، ووجده راعيا يجيد التعامل مع رعيته، فتوطدت العلاقة بين الشاب أوغسطينوس والأسقف والمعلم أمبرسيوس؛ يقول عن هذه العلاقة "استقبلني رجل الله الشهير استقبال آب لابنه وأظهر لي كل عاطفة طيبة في قلب أسقف، وأخذت أحبه" لقد كان لقاء أوغسطينوس مع أسقف ميلانو عاملا أدى لثورة في أفكار وحياة أوغسطينوس فيما بعد. أصبحت قراءة الكتاب المقدس عند أوغسطينوس ليست غريبة، وكان يستطيع أن يتعرف على الكثير منها، رغم عدم إيمانه الكامل بحقائق الكتاب حتى ذلك الحين وكان قد عقد اجتماع مع رئيس أساقفة ميلان، مماأدى إلى ثورة في أفكار وحياة أوغسطين في وقت لاحق. الآن قراءة الكتاب المقدس، عندما اوغستين ليس غريبا، وتمكنت من لتحديد العديد منهم، ولكن ليس مجموع النية في الواقع من عمل حتى الآن http://3rb.4uloads.com/topic6607.html.

تحوله الى المسيحية النظر في المسيحية فوجد فيها أربعة علامات.

1 - فيها تتحقق تنبؤات العهد القديم.

2 - وفيها يتمثل الكمال الروحي.

3 - وأنها تصنع المعجزات.

4 - انتشرت بالرغم من العنت الذي واجهت[9].

في صيف 386 بعد قراءته سيرة القديس أنطونيوس الكبير وتأثره بها قرر اعتناق المسيحية، ترك علم البيان ومنصبه في جامعة ميلانو والدخول في سلك الكهنوت. لاحقا سيفصّل مسيرته الروحية في كتابه الاعترافات.

1 - التعميد:

فقام أمبروسيوس بتعميده وتعميد ابنه في عام 387 في ميلانو. استمر فيها ثم في روما بعد تعميده. عام 388 عاد إلى أفريقيا وقد توفيت أمه وابنه في طريق العودة تاركين إياه دون عائلة.

2 - تحوله الكامل الى سلك الكهنوت:

بعيد عودته إلى تاغست قام بتأسيس دير. وفي عام 391 تمت تسميته كاهنا في إقليم هيبو (اليوم عنابة في الجزائر أصبح واعظا شهيرا (وقد تم حفظ أكثر من 350 موعظة تنسب إليه يعتقد أنها أصلية) وقد عُرِفت عنه محاربته المانوية التي كان قد اعتنقها في الماضي.

في عام 396 تم تعيينه أسقفا مساعدا في هيبو وبقي أسقف هيبو حتى وفاته عام 430 رغم تركه الدير إلا أنه تابع حياته الزاهدة في بيت الأسقفية. الأنظمة الرهبانية التي حددها في ديره أهلته أن يكون شفيع الكهنة.

امتازت هذه الحقبة باهتمامه بدراسة الحكمة أي الفلسفة التي كان يسميها amor sapientiae وهي الترجمة اللاتينية للمصطلح اليوناني

---

(9) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص30. إميل برهييه، الفلسفة الهلينستية والرومانية_، ت: جورج طرابيشي، ط1، بيروت، ص70.

Philosophua حب الحكمة حيث انشغل بالفلسفة باحثا فيها عن الحقيقة وبعد تعميده كتب مجموعة من الاعمال الهامة منها "خلود النفس" De Immoralitate animae وفي الموسيقى De Musica وفي كمية النفوس De quantitate animae وفي حرية الاختيار De libroarbitro وحقيقة الدين De Vera religione وفي سفر التكوين ضد المانوية[10] وفي هذه الكتب وخصوصا الكتب الثلاثة الأخيرة تتجلى فيها إرهاصات المرحلة الكهنوتية التالية من حيث غلبة الطابع اللاهوتي عليها[11].

3 - المرحلة الكهنوتية:

جاءت الأحداث بتحول أوغسطين التام من الفلسفة إلى اللاهوت فتحول من اهتمامات النخبة المنعزلة عن الناس إلى الاهتمام بالناس والدفاع عن المعتقدات التي يؤمن بها اذ (اصبح اوغسطين الاسقف يحيا ويعمل من أجل شعبه المسيحي أكثر مما يحيا ويفكر من اجل الفكر الفلسفي)[12] وقد كانت بداية هذه الفترة 391 وتنتهي بوفاته وقد كانت البداية من عندما ذاع صيت أوغسطينوس، وتقواه، وعلمِه، حتى أن الأسقف "فاليروس" أسقف مدينة هيبو، طلب إليه أن ينضم إلى الخدمة الكهنوتية، وبكل خشوع قَبِل أوغسطين هذه الدرجة الكهنوتية ليصبح كاهناً في عام 391م، وكان عليه أن يقوم بمهمة الوعظ والإرشاد الديني والدفاع عن الإيمان ضد الهرطقات، مما حبب إليه الشعب، وقرَّبه من "فاليروس" أكثر، فأوكل إليه إعداد المجمع الأفريقي الذي عُقِد في 393م، فكانت هذه نقطة انطلاقة أوسع لخدمة أوغسطين فيما بعد حين تقدم الأسقف فاليروس في العمر وإذ كان يحب

---

(10) على هذا المنهج يبني أوغسطين فلسفته كلها فهي فلسفة الهية بنظرة مسيحية تشوبها بعض الأفكار الآخرى كالمانوية، التي ظل أوغسطين مؤمنا بها طيلة تسع سنين ورغم ادعائه الانسلاخ عنها، واعترافه أمام أمبرواز، الا ان مثل هذه الأفكار تظل تعشش في ذهن الإنسان وتنطبع فيه وتؤثر عليه، نظير المتحول من دين الى آخر او من مذهب الى آخر، فتظل عوالق من ذلك الدين او المذهب في ذهنه لا يمكن ان يتخلص منها بسهولة.انظر: عبد المهدي محمد وحيد - المتحولون - ص12.

(11) المصدر السابق، ص16.

(12) المصدر نفسه، ص16.

شعبه، ويرى أن أوغسطين هو الأفضل في أن يتولى القيادة خلفاً له، عرض الأمر على أوريليوس أسقف قرطاجة وبقية أسقافة المجمع، فوافقوا على طلبه وَسِيم أوغسطين أسقفاً على مدينة هيبو، وظل أسقفاً لها لمدة 38 عاماً، حتى أنطلق إلى سماء المجد في 28 أغسطس عام 430 ميلادية، لتكون أيام عمره على الأرض، نحو 76 عاماً.بعدما أثرى الكنيسة علماً وفكراً ولاهوتاً جعل منه قاسم مشترك بين الاوغسطينين وغيرهم من التيارات[13].

ثالثاً: تطور رؤيته للتاريخ

نظر اوغسطين **أولا**: **إلى التاريخ بوصفه تعاملا مع تاريخ خاص.** فهو يتخذ من العقيد مصدر لتفسير التاريخ ويتخذ من التاريخ دليل على صدق العقيدة،وهو يتعامل انطلاقا من تلك المعاير في انه يفهم التاريخ على انه ظاهر وباطن فالتاريخ الظاهري هو رمز للتاريخ الباطن والتاريخ الباطن او المقدس يفسر التاريخ الظاهري، لهذا اعتمد هذا التصور في إثبات الحقيقة التاريخية وهي تبدأ بالتالي:

1 - علم خادم للعقيدة:

فقد شغل التاريخ بوصفه علم مكانة في فكر أوغسطين فالرجل بوصفه رجل دين هدفه الدفاع عن العقيدة وتقديم الأمثلة التاريخية من اجل إثباتها أي انه وظف التاريخ من اجل إثبات الحدث الديني العقائدي (فإذا كان ما يميز المسيحية عن الوثنية أن الثانية دعامتها الأسطورة إما الأولى فدعامتها التاريخ)[14] . رغم ان هذا الكلام فيه الكثير مما يرده كون الحدث المسيحي لا يقوم إلا على رواية النص المقدس الإنجيل أكثر مما يقوم على الحدث الاثاري الاركولوجي إلا إننا هنا نريد تأكيد رؤية أوغسطين في توظيف

---

(13) من اجل متابعة اثرة انظر:عامر عبد زيد، القراءات المسيحية للنص ابن سينا، دار العالف، ط3، بيروت، 2010، ص235.

(14) زينب الخضيري، لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين ص57.

التاريخ لغاية عقائدية[15] ومن الأمثلة التي اعتمدها بوصفها أدلة تاريخية في إثبات العقيدة- عبر إدراج التاريخ المقدس في التاريخ الإنساني وإلا بقى هذا التاريخ المقدس أشبه بالقصة الأسطورية- منها:

أ. ولادة عيسي: فقد ولد في عهد بونس بيلات Ponce Pilate.

ب. قيام عيس بعد الصلب: وقام في اليوم الثالث لموته في زمن الإمبراطور اغسطس وكان ذلك على ارض فلسطين.

ت. النبوءة بظهوره: لقد كانت الكثير من التوقعات تنبأ بها الأنبياء والملوك بمجئ المسيح[16].

2 - التاريخ كمصدر لمعرفة الفرق المنحرفة:

بوصفه رجل دين نذر نفسه إلى الدفاع عن العقيدة فانه وجد من الضرورة دراسة تاريخ الفرق المعارضة من اجل إن يلم بالظروف التي إحاطة في ظهور تلك الفرق وما آلت إليه (تحول الى مؤرخ لهذه الفرق يرجع للوثائق وللمراسلات وللمحاكمات الخاصة بها حتى يعرف معرفة دقيقة، شأنه في هذا من حيث الدقة التاريخية شأن المؤرخين المحدثين الذين يوسعون من دائرة مصادرهم بقدر الإمكان)[17] لاشك إن العمل على التاريخ كمؤرخ لها هدف أخر وهو مكمل لمشروع الدفاع انه يحاول أن يدافع عن الرؤية الرسمية للدولة والعقيدة من تلك الكنيسة الرسمية، والتعامل مع تلك الفرق بوصفها حدث منحرف تأتي معالجته من اجل تثبيت تلك الرؤية حتى يتحول التاريخ إلى جزء من اللاهوت الفرق.فهو قد اعطى كل اهتمامه لهذا الكتاب الذي يقول فيه: (ابتدأت في نفسي: بأنك أنت، أيها الإله المدبر الموجود، ما جعلت هذا الكتاب مصدقا ومقدسا عند أهل الخافقين، إلا

---

(15) هناك فرق بين الرواية الدينية العقائدية التي تقوم على الإيمان والرواية التاريخية التي تعتمد على الأدلة الاثارية، إذ هناك الكثير من الدراسات التي تشك بالكثير من إحداث العقيدة المسيحية فهي إسرار أو هي قضايا إيمان

(16) زينب الخضيري، لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، ص57.

(17) المصدر السابق، ص58. وانظر تبعا له:

Marrou: Augustin et la fin de la culture antique, p419.

لغرض منك، وهو إن نبحث في هذا الكتاب عنك. وبه نتوسل إلى الاعتراف بك، واعتناق إيمانك)[18].

3 - الحقيقة التاريخية:

يطبق اوغسطين التصور اللاهوتي على تفسير الحقيقة التاريخية، الذي وان كان تعبير عن الكتاب المقدس إلا انه ليس كل الحقيقة التاريخية، إنما هو لا يزيد عن وجه من وجوه هذه الحقيقة، فهو احد تجلياتها. فان إحداث الماضي ورموز الحاضر تحتاج لتأويل من قبل المؤرخ لتكشف له عن الحقيقة الكلية التي تستتر وراءها. وما هذه الحقيقة الكلية إلا حقيقة التاريخ البشرية منذ الخلق حتى اليوم بل وحتى الأبد في الحياة كما أرادها الله.[19] بمعنى انه يدرس التاريخ الكتابي كما تجلى في التوراة من السرد التوراتي من أساطير الخطيئة إلى أسطورة الفداء الصلب والقيام بما فيه من طغيان الشرور حيث هيمنة الشر الى التضحية والخلاص في دورة مستمرة كما تسرد في التوراة والإنجيل فهي تضمن فعل الماضي، والحاضر والفعل المستقبلي كلها كاملة جلية في النص الذي يتكون من الأساطير الدينية حيث خطيئة آدم وحواء والطرد من الجنة وعملية التطهر عبر فكرة الفداء، الذي ظهر في فداء هابيل في صراعه مع قابيل أو في فداء إسماعيل لإبراهيم والذبح العظيم كفداء له والفداء عن الخطيئة تجلى في المسيح حيث التكفير عن الخطيئة هنا نحن إمام ترابط السرد التوراتي للتاريخ كما في العهد القديم الذي ورثه العهد الجديد.

هذا التحبيك التوراتي يأخذ في عرف التأويل الرمزي المسيحي إلى ظاهر وباطن وهذا ما عبر عنه أوغسطين فهو ينظر الى أساطير العهد القديم على أنها تمتلك تعبير باطني غير الظاهر منها أسطورة "قابيل وهابيل" فقد

---

(18) اوغسطين، الاعترافات، مراجعة الأب لويس موسوم الفرنسسكاني، ط4، القاهرة، 1975، ص94 - 95.

(19) المصدر السابق، ص60.

كان حسب التاويل الرمزي (قابيل يرمز إلى اليهود قبل المسيح)[20] هنا أوغسطين ليس مؤرخ بالمعنى العادي وان كان قد مارس هذا في بعض دراساته إلا انه أيضا يمارس توظيف المنهج الرمزي المسيحي في فهم العقيدة بوصفها ظاهر وباطن كل هذا يقودنا الى الحديث عن فلسفته في المفاهيم التالية الباطن والحقيقة والحرية والنعمة الإلهية وجود الله.

وهو كمؤرخ استفاد من التاريخ على بعدين:

أ - من خلال منهجه في تدوين التاريخ:

1. سد الثغرات التاريخية: بدافع تقديم تفسيرا خاصا للتاريخ المتضمن في الكتاب المقدس ليوظفه بعد ذلك في بناء لاهوته، من هذه الثغرات التي ترد ذكر أولاد ادم ثلاث فقط: "هابيل وقابيل وشيت "رغم أن أيام ادم ثماني مائة، الحل كان لسد هذه الثغرة قول أوغسطين: (إن الكتاب المقدس لم يكن يعنيه حصر كل ذرية أدم بل كان يعنيه فحسب ذرية ادم التي تنتهي في تسلسلها إلى إبراهيم أبي الأنبياء)[21].

2. إعادة ترتيب الإحداث: في الوقت الذي لم يلتزم الكتاب المقدس بسرد الإحداث بشكل متسلسل، فان أوغسطين يرى أن على المؤرخ أن يبذل جهد في الترتيب الزمني للإحداث ومن الأمثلة التي تتناول عادة ترتيب الإحداث "بنوة عابر لسام "التي يقول فيها أوغسطين: ان عابر هذا لا يعقل ان يكون ابنا لسام بل هو أحد أفراد الجيل الخامس من ذريتة وماذكره الله قبل سائر الذرية سام الا ليؤكد على ان اوغسطين حقبه تاريخية ليبرز أمرا[22].

3. النقد التاريخي: إما ما يتعلق بهذا النقد للتاريخ وروايات الكتاب المقدس فقد رفض أوغسطين بعض الروايات في الكتاب المقدس ألانها تعارض المنطق ومنها ما رواه الكتاب عن بناء قابيل أو ابنه مدينة بأكملها

---

(20) المصدر السابق، ص61.

(21) المصدر السابق، ص63.

(22) المصدر السابق، ص63.

وعلل أوغسطين رفضه بان المدينة بحكم تعريفها هي مجموعة من الناس تربط بينهم صلات اجتماعية وهو ما يتنافى مع كون ففرد واحد هو الذي بناها[23].

ب - منهجه في تأويل الإحداث من اجل اكتشاف الحقيقة الباطنية في الظاهر:

يبدو أن التأويل من المناهج التي تكمل مشروع بوصفه مؤرخ يحتكم إلى النص المقدس من خلال الاعتماد على وجود معنى ظاهري حرفي وأخر باطني مقدس وبهذا كان ينتمي إلى التفسير الرمزي المسيحي وقد برع هو فيه حتى عد من أهم هرمنيوطيقي العصور الوسطى، وقد كان لدية دراية ومعانات مقلقة بين الفلسفة والعقيدة وقد وظف معرفته للفلسفة اليونانية، وعقيدته الدينية المسيحية، في بلورة مبادئه الهرمنيوطيقية. في كتابه "في العقيدة المسيحية" قدم مبادئ واضحة للتمييز بين نوعين من التفسير، الظاهر والمعنى الباطن[24]، إلا انه وفق أولويات الممارسة الروحية، يكون الترجيح للتفسير الباطني وفي هذا يقول "على القارئ أن يتعامل مع كل ما يقرأه، إلى أن يستقر على القراءة التي توصله إلى مملكة الحب. فإذا كان المصدر الأساسي للوحي هو الله أوحى إلى الكتاب بإرشاد الروح القدس، والكاتب يستخدم كلمات للتعبير عن المعنى، والمستلم يحاول فهم المعنى من الكلمات فان الروح القدس يعين المستلم على الفهم[25] هنا دور روح القدس يشبه دور هرمس في التأويل فهو الواسطة وهو المعين في كشف المعنى وهو أيضا اله الحب عند افلاطون[26] لقد كان منهج اوغسطين في التاويل -على حد تعبير جيلسون وكوبلستون -نظريات اختلطت بها الفلسفة مع العقيدة الدينية، وكونت علة اللاهوت الوسيط الذي يوفق بين العقل

---

(23) المصدر السابق، ص64.

(24) دايفيد جاسبر: مقدمة في الهرمنيوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 2007، ص63-64.

(25) دانيال مغربي، فهم وتفسير الكتاب المقدس، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، دمشق، 2007، ص157.

(26) مصطفى حسن النشار، فمرة الالوهية عند افلاطون، مكتبة مدبولي، ط2، القاهرة، (د.ت).

والوحي فقد وثق اوغسطين العلاقة بين الايمان الديني واليقين العقلي بعبارته الشهيرة: "اعقل كي تؤمن وآمن كي تعقل". مبينا أن الايمان لا يلغي العقل ولا يعفي من البحث ولا يقتل الفكر. وهذا المثال الثقافي الذي ارتسم بشكل صورة توراتية-انجيلية[27] من هنا كان يؤمن أوغسطين بقراءة متعددة للنص الديني، فلا يوجد نص منحصر بمعنى واحد.، كيف أن الروح أو الفكر يسمو فوق المعنى الحرفي والأخلاقي ليبلغ المعنى الروحي[28]. وقد جاء بهذا المنهج على هدي فيلون وقد وظف اغسطين هذا المنهج في تفسير الحدث التاريخي فهو يوضح منهجه في التأويل المجازي في "المذهب المسيحي" De Doctrina Chrstiana في الباب الثالث، ولقد لخصه في هذه القاعدة:(ان كل ما جاء في الكتاب المقدس ولا يتعلق مباشر بالإيمان وبالأخلاق لابد من اعتباره معنى مجازيا)[29] إلا انه في الوقت الذي بين ما يمكن تاويلة جعل هناك قواعد تعين المؤول في ترصين تاويلة وجعله علم فهو يفترض أن تفر القواعد التالية:

1. إن يقوم على ثلاثة أسس الاعتقاد، الأمل، الإحسان. بالرغم من كل المقاييس الإنسانية، فإن المعرفة أو الإشراقة اللازمة للولوج داخل فجوات وشقوق المقاطع المعتمة تأتي دائما، عن طريق الرب. وفي هذا يقول أوغسطين " الإنسان الذي تستند حياته برسوخ إلى الإيمان والأمل والحب، لا يحتاج إلى النص الديني إلا ليعلم الآخرين[30].

2. توافر إخلاص الروح ووفاؤها حتى تكون مؤهلة لاستقبال الأنوار الربانية التي بها يتم فعل التأويل[31].

---

(27) http://ejabat.google.com/ejabat/thread?tid=017b5f045152f83c وانظر: يوسف كرم تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر والوسيط، ص24-26.

(28) . فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط2، 2006، ص64. وينظر أيضا دايفيد جاسبر: مقدمة في الهرمنيوطيقا، ص64.

(29) زينب الخضيري، لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، ص67.

(30) المصدر نفسه: ص65.

(31) عبدالغني بارة: الهرمينوطيقا والفلسفة، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات اختلاف، ط، بيروت، 2008، ص170

3. يفترض أن يلتزم "القارئ للنص الديني" بتحليل حذر وشامل للغة النص وبنيته النحوية، من اجل منع أية استنتاجات غريبة لا أساس لها. فالكلمات عبارة عن دلالات أو علامات(32).فقد خصص أوغسطين جزءا كبيرا من إعماله التفسيرية لدراسة المعنى الحرفي أو اللغوي ad litteram.

إن المنهج التاويلي المجازي لدى اوغسطين ينقسم الى مرحلتين:

المرحلة الأولى: يتكون المنهج التأويلي من عدة خطوات:

1. القراءة lectio المقصود بها قراءة الكتاب المقدس أو حفظه على ظهر قلب يمكن استرجاعه والاستشهاد به في أي وقت، وتجعل القارئ يتعود على النصوص.

2. التفسير الحرفي أو اللغوي للنصوص وفيها يوضح الشارح كل التراكيب الغامضة او الغير دقيقة والكلمات أو التعبيرات الغير مألوفة، وكتاب مدينة الله فيها هذه التطبيقات.

3. فهي التحقيق emendation بالمعنى الذي كان سائدا في هذه الفترة من بداية العصور الوسطى، يقوم بالتحقيق كلما واجهته مشكلة في النص، انه كان يقوم بالتحقق من نصوص الكتاب المقدس؛ إلا بهدف شرحها بعد ذلك(33).

المرحلة الثانية: وهي المرحلة التأويلية الحقيقية بعد أن مر النص بالتفسير اللغوي والتحقق والشرح والتي تحتاج إلى عالم لغوي جاءت المرحلة الثانية وهي تحتاج إلى الاستعانة بمعارف متعددة علمية وفلسفية.

من المسائل التي تناول فيها التأويل المجازي ما ورد في كتاب مدينة الله خلق ادم، فتأول اسم ادم عندما وقف على دلالته في اللغة العبرية بانه يعني الإنسان على الإطلاق،أي أنه يدل على الجنسين معا أي ذكر وأنثى.وهو ماجاء في النص: "يوم خلق الله الإنسان على شبه الله علمه

(32) ينظر دايفيد جاسبر: المصدر السابق، ص65.

(33) زينب الخضيري، لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، المصدر السابق، ص69-70.

ذكرا وأنثى خلقه وباركه ودعا اسمه آدم يوم الخلق(34)

ويمكن كشف ملامح فلسفة التاريخ عند أوغسطين من خلال كتابه "مدينة الله" عبر الملاحظات الاتية:

1 - **أسباب كتابته الكتاب**: عنى أوغسطين بتوضيح الغرض من تأليفه لمدينة الله في كتابة "المراجعات" Retractiones الذي وضعه في نهاية حياته لمراجعة وإعادة تقييم أفكاره وإعماله وذلك عندما قال هز غزو القوط بقيادة الاريك روما فشعرت بان هذا الغزو لهو اكبر كارثة.وسعى عبده الالهه الوهمية والذين والذين نطلق عليهم عادة اسم الوثنيين إلى إلقاء المسئولية على عاتق الدين المسيحي واخذوا يجدفون في حق الله بعنف وكراهية لم يسبق لهما مثيل، ولهذا شرعت -مدفوعا بالإخلاص لبيت الله - في كتابة كتاب "مدينة الله"لارد فيه على تجديف اتهم وضلالاتهم(35).

يحاول أن يبرهن على أن ما أصاب روما من نَهْبٍ وتعذيب وأسْرٍ ليس غريباً عن التاريخ البشري كلِّه، فإن روما ابتُليتْ بما ابتُليتْ به سائرُ الشعوب على مدى قرون من جراء سطوتها وغطرستها، لذا، فإن العناية الإلهية لا يمكن اعتبارها مسؤولة، لأن مصير الإنسان - يوضح أوغسطين - ليس مقرراً على هذه الأرض، ولا في نطاق حياته الجسدية. مثل هذه المصائب لا تصيب جوهر حياته، ويجب الَّا تقوده الى اليأس(36). تعتمد أطروحة أوغسطين في مدينة الله على وجود مدينتين واحدة أرضية والآخرى سماوية، يتألف كتاب **مدينة الله** من اثنين وعشرين باباً؛ وقد شرع أوغسطين في كتابته سنة 412م. وأنهاه سنة 427م. في الأبواب الأولى، والمجتمعات البشرية ككل ترجع الى هاتين المدينتين، ليست مدينة الله وهي السماوية خيرة بالطبع ولا تلك الأرضية شريرة بالطبع، وإنما ينتمي كل فرد الى إحدى المدينتين بمحض إرادته،(فالحياة الزمنية دار ابتداء تُعِدُّ للأبدية، والمصائب

---

(34) المصدر نفسه، ص70.

(35) المصدر نفسه، ص129.

(36) هنري فريد صعب - قراءة في كتاب مدينة الله للقديس أوغسطين - موقع النهار الإلكتروني.

ليست للمسيحي غير امتحان وتأديب)[37]. وبينهما منذ البداية حرب هائلة تجاهد مدينة الله في سبيل العدالة وتجاهد الآخرى لتنصر الظالم، ولا تزال هذه الحرب مستمرة الى نهاية العالم، حتى يفصل بينهما المسيح في آخر الزمان، فتنعم الواحدة وهي مدينة الله بالسعادة الأبدية، وتلقى الآخرى جزاءها في النار التي لا تنطفئ[38].

2 - **من اللاهوت التاريخي إلى فلسفة التاريخ**: استخدم أوغسطين مجموعة من المفاهيم اللاهوتية: اللطف الإلهي، الخطيئة والجزاء وعلم الله المسبق والقدر والإرادتان الإلهة والإنسانية، وهي مرتبط بعضها ببعض ارتباطا وثيقا بحيث ان من يعالج كل منها على حد عليه أن يبذل هائلا حتى لا يدمر هذا الفصل المصطنع علاقات حيوية بينها في وحدة عضوية تماما. فالإنسان جاء من الله، وبنعمته سوف يعود اليه. التاريخ كلُّه يندرج بين هذين القطبين، وكل شيء يجب أن يوصل الى هذا الهدف الوحيد[39]. في تفسير تاريخ البشرية ادى هذا الى ظهور مفهوم جديد هو "اللاهوت التاريخ"[40].

3 - الازدواجية قيم الإنسانية: تبدأ هذه من ادم فبعد خلق ادم في الجنة ثم خلق حواء من أحد ضلوعه تأكيدا على مفهوم الوحدة. فلما أخطأ آدم أصبح يرمز لوحدة الانسانية الاصلية ولازدواجها الى عالمين أو كيانين أو مدينتين هما مدينة الله التي يسيطر عليها ويتحكم فيها حب الله، ومدينة الارض او الشر التي يسيطر عليها ويتحكم فيها حب الدنيا، ذلك الحب الذي أفسد ارادة آدم الطيبة التي فطره الله عليها فلحقت به الازدواجية. وتجلت هذه الازدواجية بشكل واضح على أثر قتل قابيل لهابيل. إذ أصبح هناك شخصان متمايزان يمثل كل منهما إحدى المدينتين بعد إن كانت

(37) القديس أوغسطين - مدينة الله -، ج1- ص29.

(38) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط - ص45وما بعدها - ماريا لويز برنيري - المدينة الفاضلة عبر التاريخ - ص81 وما بعدها.

(39) هنري فريد صعب - قراءة في كتاب مدينة الله للقديس أوغسطين - موقع النهار الإلكتروني.

(40) المصدر نفسه، ص81.

الازدواجية حبيسة في آدم أبو الإنسانية وتاريخ الجدل بين عنصري هذه الازدواجية الإنسانية[41].

4 - أصل مرجعية المدينتان: كانت هناك الكثير من البحوث التي أخذت تبحث جنالوجيا في أصول هذه المقولة تتصيد الآثار لعلها تجد في مخلفاتها المعرفية خصوصا والمنابع التي ارتشف منها أوغسطين كثيرة فلسفة ودين ومانوية. . . الخ

هناك من عاد بها إلى المدن الفاضلة لدى اليونان أو من أعادها إلى التقابل التوراتي بين بابل والقدس ومن أعادها إلى التصورات المانوية (ترجع الباحثة Combes ترجع نظرية المدينتين الاوغسطينية لأصول مانوية، فقد ذهب في كتابة مذهب القديس أوغسطين السياسي la doctrine politique de St Augustin إلى أن مدينة الله عند أوغسطين ما هي إلا مدينة النور والخير بينما توازي مدينة الأرض عنده الظلمات والشر المانوية)[42].

يبدو أن البحث الجينالوجي يبين أن هناك عالم من الكمال حيث الله هو الحاكم فهو يذكرنا بالمدن السماوية كما كان الحال في الاعتقاد السومري عن السماء حيث "انو" أبو الإلهة الأب السماوي، كما يذكرنا بالمدن السماوية التي لها أصل كامل في السماء وظل على الأرض كما أن عالم المثل السماوي حيث الكمال عند أفلاطون إلا أن الفكرة تعتمد على المثيولوجيا التوراتية ادم الخطية والصراع بين أولاد ادم على انه صراع بين الشر والخير احدهما يمثل البعد السماوي والأخر يمثل البعد الأرضي، أن المدينة هذه لم تقم على الأرض بهذا المعنى بل هناك مدينتان من عالمين مفارقين السماء والأرض.إما التحق الفعلي جاء مع اللطف الإلهي حيث التوحد الإبراهيمي اليهودي المسيحي.

5 - بنية المدينتان وغاياتهما: انطلاقا من تلك الغاية التي تهدف الدفاع عن المسيحية والرد على من اتهم المسيحية أنها كانت السبب جاءت دراما

---

(41) المصدر نفسه، ص141.

(42) زينب الخضيري، لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، ص110.

أوغسطين في سرد التاريخ بعيون النص المقدس من هنا فان مدينة الله التي رسمها أوغسطين ترتكز على نقطتين:

النقطة الأولى: وجود حقبتين زمنيتين تجمع كلا المدينتين الأرضية والسماوية، الأولى من عهد قابيل أبن آدم الى عهد إبراهيم عليه السلام وفيها كانت المدينتين مختلطتان.

النقطة الثانية: ما بعد إبراهيم فالمدينة السماوية تمثلت باليهود، والأرضية شملت باقي الإنسانية، وكانت ذروتها الإمبراطورية الرومانية. والفاصل بين الحقبتين هو ظهور المسيح[43].

ذلك هو المحور الجوهري للفكر الأوغسطيني، وهذا التضاد الأساسي بين الإيمان المسيحي الذي يتوق الى السعادة في الجنَّة السماوية، والمثال القديم للمدينة القديمة، المكان **الوحيد** للحضارة والسعادة.

إنما يجب الا نستنتج من ذلك سريعاً أن الإنسان لا عمل له في هذا العالم، على العكس، يؤكد القديس أوغسطين أنْ لا رابط أساسيّاً بين الكنيسة المسيحية و"الإمبراطورية"، ولا ينكر، تبعاً لذلك، اهتمامه الواعي، وأحياناً المنفعل، بمثال المدينة القديمة، فهو وارثٌ بامتياز للثقافة الرومانية، ولا يغفل ما لها من حضارة سيطرت على حوض البحر المتوسط؛ لكنه يسعى الى إظهار أن الرومان، في جريهم وراء المطامع الأرضية، لم يحظوا بغير "الخيرات العابرة" السيطرة على العالم، لزمن معيَّن[44].

ما فعلوه من أمر عظيم إنما كان بدافع من الوطنية، بيد أنهم أسلموا أنفسهم الى شهوة التسلط التي كانت، من بين شهوات الجنس البشري كلِّها، الأكثر إسكاراً للنفس الرومانية[45].

وفي نص يوضح حال أهل المدينة الأرضية يقول أوغسطين: «هؤلاء الناس، مواطنو المدينة الأرضية، وقد حصروا اهتمامهم في واجب تأمين

(43) القديس أوغسطين، مدينة الله، ج1، المقدمة ص2.

(44) المصدر نفسه.

(45) القديس أوغسطين، مدينة الله، ج1، ص30.

الخلاص لوطنهم ولملكه، لا في السماء بل على الأرض، لا في الأبدية بل في هذه الحياة، في سلالات متدافعة، تموت اليوم أو غداً، لا فرق - ماذا أحبوا؟ أحبوا المجد الذي يَعِدُهم بحياة جديدة في مدائح المعجبين بهم»[46].

فالحياة الزمنية دار ابتداء تُعِدُّ للأبدية، والمصائب ليست للمسيحي غير امتحان وتأديب[47].

إن المأساة الداخلية للمدينة الوثنية هي القهر والإكراه، تحت طائلة تدمير نفسها بحثاً عن العدالة والنظام والسلام من طريق قواها وحدها، في حين أن ذلك لا يمكن الحصول عليه الا من الله. المدينة الوثنية إذن تأخذ على عاتقها القيام بأمور هي من خصوصيات الله، وعلى ذلك اعتبرت الدولة الرومانية أن قانونها وسلامَها من المسلَّمات التي يمكن لها أن تتخطَّى تاريخ البشرية كلَّه، هذه المكابرة كانت سبباً لهلاكها، فبادعائها القيام بتنظيم كلٍّ شيء، والسيطرة التامة، استبعدت الله[48].

وهو ما يعبر عنه أوغسطين بهذا النص الفلسفي العميق الذي يبين فيه بمثالية بالغة عن سبب تعاسة المجتمعات البشرية. حبَّان بنيا مدينتين، حب الذات حتى احتقار الله بنى المدينة الأرضية، وحبُّ الله حتى احتقار الذات بنى مدينة الله، إحداهما تُفآخر بذاتها، والثانية بالله تُفآخر، إحداهما تستجدي المجد من الناس، والآخر تضع أعزَّ ما تفاخر به في الله، الشاهد على ضميرها. حبٌّ في كبرياء، مجدُه يسير مرفوع الرأس، وحبٌّ يقول لإلهه: "مجدي أنت ورافع رأسي"[49].

مدينة تقع أسيرة التسلُّط من خلال رؤسائها وانتصاراتها على سائر الأمم، ومدينة تقدِّم لنا مواطنيها موحَّدين بالمحبة، يتبادلون الخدمات،

---

(46) المصدر نفسه، ج1، ص14.

(47) المصدر نفسه، ص29.

(48) هنري فريد صعب، قراءة في كتاب مدينة الله للقديس أوغسطين، موقع النهار الإلكتروني.

(49) القديس أوغسطين، مدينة الله، ج3، ص4.

حكاماً مُجَلّين ومحكومين مطيعين. إحداهما تعتزُّ بمقدراتها وقدرة رؤسائها، والأخرى تقول لله: "أحبك يا ربُّ، قوتي الوحيدة"[50] بهذا يجعل أسباب النكبة التي أحاطت بروما كونها ابتعدت عن الله واقتربت من الشيطان من خلال اهتمامها بالملذات وغيبت الله وقربة مصالحها الوطنية على حساب قربها وطاعتها لله فكان حق ما لحق بها نتيجة ابتعادها عن الله.

وحتى بعد دخول روما في المسيحية فان اوغسطين كا يتابع أمبرواز في الفصل بين الدولة والكنيسة (للدولة المصالح المادية، والحياة الخارجية، والجزاءات الجسدية (السيف). وللكنيسة المصالح الروحية.والحياة الداخلية، والجزاءات الروحية البحتة "والكل يترافق، دائما، بالمحبة". إلا أن هذا لا يمنع من أن الكنيسة تضع نفسها في مستوى أعلى. فقضاؤها يمتد على الكون بدل أن يكون محدودا بشعب معين في حين أن الدولة ليست الا حقيقة متغيرة ومؤقتة، ومهيأة للاختفاء عندما ستأتي مملكة الله، فان الكنيسة تجد الأبدية أمامها، وذلك بمقدار ما تجسد مقدما المدينة السماوية دون أن تندمج فيها)[51].

هناك إذا شرط حتى تكون الدولة قريبة من مملكة الله هي تقلدها تتشبه بها دون أن يعني هذا زواله الانقسام الذي حدث منذ زمن ادم بين الاثنين رغم أن ألتوحد اليهودي المسيحي تعبيرا عن تأثير الله في التاريخ إلا أن الانقسام يبدو من النص الأخير يبقى حتى تقوم المملكة المتخيلة لله على الأرض.يبدو أن الكنيسة تريد أن تبقى مستقلة عن تدخل الدولة وتجعل من نفسها سلطة فوق الدولة.

الخاتمة:

كان أوغسطين رجلا متحولا قلقا بين عقله وعقيدته وان انتصرت الثانية على الأولى؛ إلا انه لم يترك الفلسفة ابد في ميدان تناوله القضايا العقائدية

---

(50) المصدر نفسه، ج2، ص17.

(51) جان جاك شوفالييه، تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة الة الدولة القومية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4، بيروت، 1998، ص158.

والتأويل والنقد والرد على المخالفين له ولدينه.إلا انه ارسل خطابا متعاليا امتدت أثاره عميقا في العصر الوسيط وفي الخطاب الديني عندما وضع أفكار للفهم؛ إلا أن الأفكار سرعان ما تبدو متعالية عندما تم تابيدها بوصفها حقيقة أو محك الاختبار الحقيقة،إن هي افتقدت التاريخ أو البداية، وبما أن النشأة الدينية هي الأكثر استعصاء على الأرخنة فإنها ستبدو متعالية، التعالي هنا لا يترادف مع المقدس تماما رغم التداخل الوثيق وإنما يشي بانسداد الفهم الذي ينتج التعالي ومن ثم الإيمان. عندما أصبحت القاعدة إنا "لست أسعى للفهم لكي أعتقد، بل إني أعتقد لكي أفهم".

الفصل الرابع

ابن خلدون وفلسفة التاريخ

د. رابح مراجي(*)

مدخل:

يعد القرن الرابع عشر قرن انهيار حضارة وصعود حضارة أخرى، حيث شارفت الحضارة الاسلامية على الانهيار والانحطاط، لتكون الحضارة الأوربية على وشك الصعود والظهور حين بدأت ملامحها تتجلى في الدعوة إلى الإنتاج الفكري ورسم ملامحها وهي ما يعرف بالنهضة الأوربية، فقد عاش وعايش ابن خلدون هذه المرحلة وخاصة مرحلة انهيار الحضارة الاسلامية فأرخ لها، وكتب ما كان قد لاحظه من تقلبات المجتمع الاسلامي، وما كان يحدث من حركية في الدول والأمصار وخاصة دول الأندلس والمغرب، فكان انتاجه معبرا تعبيرا صادقا معللا ذلك بما يتماشى والمناهج النقلية والعقلية، فبنى فلسفة قائمة على الواقعية والتبريرية، فاتسمت أفكاره بالشمولية من جهة وبالتخصيص من جهة ثانية،خلقت إشكالات متعددة ومتنوعة، منها إعادة النظر في كيفية كتابة التاريخ، ومنها قاده ذلك إلى ظهور علوم وفنون مثل العمران البشري، والذي يقال عنه أنه فلسفة الحضارة ومنها عالج ما يتعلق بالإنسان في اقتصاده وفي سياسته وتجمعه وأمنه وتعليمه. . . وغيرها من الإشكالات التي عمد إلى بحثها

(*) أستاذ الفلسفة الاسلامية والحضارات الشرقية القديمة في قسم الفلسفة- جامعة قسنطينة الجمهورية الجزائرية.

ودراستها. ولعل ثقافة ابن خلدون التي جمعت بين الثقافة الاسلامية والثقافة اليونانية أو العقلية إنما تكون قد ساهمت بشكل كبير في تنوعه الفكري والجدية التي اتسمت بها أفكاره.

ولذلك يمكن أن نقول عن ابن خلدون هو باعث الفلسفة ومنشئ علم جديد وفرع جديد هو ما أطلق عليه العمران البشري، أو ما يعرف فيما بعد بإسم فلسفة التاريخ، وفضل ابن خلدون فيما كتب هو كونه قد نبه العقول إلى البحث والدراسة، لما قد طرحه من اشكالات وبذلك يحق القول أن ابن خلدون الاسلامي كطاليس اليوناني، فهو فيلسوف، وفلسفته ليس فقط فيما أجاب به عن تلك المشكلات وانما تكمن في تحريك العقول وتنبيه الضمائر إلى البحث وإعادة النظر في كتابة التاريخ وماله علاقة به، كالإنسان وما ينتجه في حياته لبناء حضارة.

1 - الفيلسوف ابن بيئته:

قبل الحديث عن فكر ابن خلدون الفلسفي والإجتماعي، وحتى تكتمل حلقات الفكر والفلسفة عند القارئ وحتى عند ابن خلدون باعتباره فاعلا لهذا التوجه الفكري والفلسفي الذي يعتبر الأوحد في ذلك الزمان وحتى يومنا هذا، لابد من البحث في دقائق الأمور ومعرفة كيف تفتحت قريحته في الكتابة والتعبير من خلالها على فكر ساطع وهادف متعلقا بالحياة الإنسانية وربطها بين ماضيها وحاضرها ومستقبلها باسلوب فلسفي اقل ما يقال عنه انه فريد من نوعه، فقد اقام مذهبا عقليا واقعيا في فلسفة التاريخ، ولم تعرف الإنسانية ما يدانيه عمقا في تحليل قوانين الإجتماع البشري إفا في العصر الحديث، وقد اهتدى إلى ذلك الأمر ليس عن طريق الصدفة كما حدث لبعض العلماء أمثال نيوتن، وانما جاء ذلك عن وعي منه وبصيرة ثاقبة ميزته عن باقي علماء عصره وممن سبقوه في هذا المجال، فقد كان ابن خلدون يؤكد ان ما توصل إليه ليس صدفة ولا هو قديمو لا يسبق إليه أحد، وانما هو علم مستنبط الصنعة، أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق[1].

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص3.

ان ما توصل اليه ابن خلدون من خلال أفكاره وخاصة فلسفة التاريخ[2]، ماكان ليكون لولا الوضع المأساوي الذي عاشته الدول الاسلامية من صراع وفتن وتدهور في شتى مناحي الحياة، سياسية واقتصاديةو اجتماعية وفكرية وغيرها، فقد عاش ذلك وكان بمثابة العالم الذي يتابع الظاهرة بشتى الوسائل من اجل رصدهاو الوقوف على تطورها والإنتهاء بوضع الملاحظات التي تليق بها، فهو إذن لذلك قلنا عنه إنه فيلسوف العقل الواقعي، لأنه لم يقرر شيئا مسبقا كما فعل الفلاسفة السابقون، فالبيئة، لاشك في ذلك، تكون قد أوحت لأبن خلدون فيما قرره واعتبره شيئا جديدا. فما هي هذه البيئة التي خلقت لنا فكرا مميزا وفيلسوفا من طراز خاص، بل آخر فلاسفة المغرب والأندلس قبل سقوط القلعة الاسلامية في غرب الدولة الاسلامية؟

دولة الطوائف:

إن البيئة التي عاش فيها ابن خلدون ممتدة من تونس إلى الأندلس وما بينهما، فجدوره تعود إلى اليمن وبالضبط إلى حضر موت، واستقرت بالأندلس ثم رجعت إلى تونس أين ولد وتربى عبد الرحمان ابن خلدون بها من حوالي القرن السابع الهجري[3].

فقد عرفت الدولة الإسلامية بالأندلس تمزقا وتشتتا، نشأت عنها دويلات، جاءت نتيجة انحلال الدولة الأموية في الأندلس، وانهيار سلطتها المركزية فنتج عن ذلك قيام إمارات كثيرة في بداية القرن الحادي عشر الميلادي، الخامس الهجري، عرفت بدويلات ملوك الطوائف[4].

والواقع ان هذا الصراع بين ملوك الطوائف لعله يبدأ عند سقوط الدولة

(2) لم يذكر ابن خلدون كلمة فلسفة التاريخ في المقدمة ولا في أي كتاب من كتبه الأخرى وانما أشار الى ما يدل على اقتران الفلسفة وطرق الفلسفة بالعمران البشري.

(3) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا.دار الكتاب اللبناني بيروت، 1979, ص3-4.

(4) عمر فاروق الطياع، ابن خلدون.مؤسسة المعارف بيروت، ص26.

العامرية في نهاية القرن الخامس الهجري، ذلك أن قيام الخلافة الأموية، خلال الفترة القصيرة التي عاشتها في أعقاب الفتنة لم يكن سوى حادثا محليا ولم يتعد أثره الفعلي قرطبة " حيث استطاعت الدولة الحمودية ان تقيم سلطتها في نفس الوقت في قرطبة واشبيليا ثم في مالقا والجزيرة وكيف قامت كذلك بني مناد البربرية في غرناطة، وسيطرت عناصر أخرى من البربر في معظم القواعد الأندلسية الواقعة جنوبي الوادي الكبير، وإلى جانب هذه الدول البربرية التي قامت منذ أوائل المائة الخامسة كانت ثمة دول ودويلات عديدة أخرى، تتكون تبعا في معظم قواعد الأندلس الأخريالشرقية والغربية والوسطى، في الوقت الذي كانت تقوم فيه خلافة قرطبة رغم أنها لم نزع ولاءها للسلطة المركزية إلا بعد سقوط الخلافة النهائي"(5).

إن هذا الصراع القائم بين ملوك الطوائف بالأندلس، والإنقلابات لسياسته القائمة بين ملوك وأمراء هذه الدول، والرغبة في التوسع في بعض الأحيان، قد أغفل عنهم الخطر الحقيقي المحدق بهم من طرف المسيحيين الذين صاروا يتربصون بهم ويستغلون ضعفهم الناتج عن انقسامهم وصراعهم فيما بينهم. فكان على دول الطوائف أن يستنجدوا بقوة أخرى إسلامية تساعدهم على رد العدوان من طرف المسيحيين، فظهرت دولة أخرى تعرف بدولة المرابطين.

المرابطون:

لقد حكم المرابطون دولة البربر الشاسعة في شمال غرب افريقيا، وقد استطاع المرابطون الوقوف في وجه الجيش المسيحي وألحقوا به هزيمة وحكموا بعد ذلك الأندلس، فقد أنشأ دولة المرابطين يوسف بن تاشفين، وجعل عاصمتها مراكش بالمغرب الأقصى، وحينما انتصر صار يسمى بأمير المسلمين وناصر الدين،ثم صارت الدولة المرابطية مملكة وراثية فصارت إلى علي من بعد ابيه يوسف وصارت إلى تاشفين ثم إلى ولده إبراهيم

---

(5) محمد ابراهيم الفيومي، تاريخ الفلسفة الاسلامية في المغرب.دار المعارف، مصر ط1، 92، ص65.

وبذلك كان آخر أمراء دولة المرابطين[6].

إن الفترة التى حكمها المرابطون وهي تقارب القرنين من الزمن، ما كان لها هذا البناء في السلطة لولا التغيير الذي احدثه يوسف بن تاشفين في سياسته المنبعة والتي استقاها من الشريعة، وبذلك يكون قد خفف عن المسلمين الكبير من الضرائب التي كانت مفتعلة من طرف ماوك الطوائف بالأندلس، بالإضافة إلى اراء القواعد الأخلاقية المستوحاة من الشريعة الاسلامية، وهي التي انتهكت في عهد ملوك الطوائف أيضا[7]. ونظير الولاء للسلطة العبادية في فترة حكم الطوائف وحكم المرابطون حيث يخصوهم بالولاء والطاعة على اعتبا أن العباسيين هم من يخلع علهم الألقاب حتى يطاعوا من طرف العامة من الناس في بلدانهم، حيث يؤكد ابن خلدون أن هناك مراسلات بين يوسف بن تاشفين والمستظهر بالله يتبين من خلالها مباركة الخليفة العباسي للحكم في الأندلس وشمال إفريقيا[8].

الموحدون:

لقد قامت دولة الموحدين على أنقاض دولة المرابطين، وذلك في أواخر القرن السادس الهجري، وهم ينتمون إلى قبائل عمورة المغربية البربرية. ولعل هذه الحركة لا تختلف كثيرا عن الحركة السابقة عليها، حيث أنهما يعتمدان على الدين وعلى الفبلية، فقد كان مؤسس الدولة وهو المهدي محمد بن تومرت قد أقام دولة على شعار "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، وبدأت رياسته السياسية في وطنه بالسوسي الأقصى وفي قبيلة هرغة، وغيرها من بطون مصمودة، وقد بنى أفكاره الدينية الفكرية في السياسة على الشريعة الاسلامية وهي "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" وذلك هو الشعار الذي اتخده ابن تومرت، حيث كان ينتقل قبل تأسيس دولة المرابطين بين مختلف دول المغرب الاسلامي حيث دخل المهدية ثم بجاية

---

(6) المرجع السابق ص76.

(7) المرجع نفسه ص77.

(8) ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ج6، مكتبة بولاق بمصر، ص188.

ثم إلى أغمات ثم بارحها إلى فاس حتى استقربه المقام في فاس، وهو في كل هذا وذلك يخطب في الناس ويدعوهم إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ففي هذه الفترة لم يذكر عقائد الناس بالسوء ولا كفر أحدهم ولا إعترض على فكر أو مذهب أحدهم. وانما كان يذكر تلك البدع الدخيلة على المجتمع الاسلامي بأن تترك والتمسك بالشريعة الاسلامية وبأحكام الدين الحنيف والإبتعاد عن الملذات والشهوات التي تضعف عمل المسلم في الدنيا من أجل الآخرة[9]. ومن خلال تلك الأعمال التي كان يقوم بها في مختلف الأماكن وخاصة مدينة مراكش وهي عاصمة دولة المرابطين، فقد ألتف حوله الناس وزادت معرفة به وداع صيته داخل وخارج مراكش، حتى صار يعرف عند الناس بأنه المهدي المنتظر الذي جاء يملأ الأرض عدلا بعدما ملئت جورا، ثم بدأ ينتقد حكم دولة المرابطين ويتهمهم بالكفر والضلالة، وصار يدعو إلى التوحيد وأصبح كل من يسير وفق فكره الدعوي يسمى موحد، فقضيعلى دولة المرابطين وبسط سيطرته على الأندلس. واتخدوا من مدينة اشبيلية عاصمة لهم لحكم بلاد الأندلس بزعامة أسرة بني عبد المؤمن.

وفي ظل هذا التطور والتغير في حكام المغرب والأندلس، فإن اسرة ابن خلدون أيدت حكم الموحدين وحالفت الأمراء من بني عبد المؤمنو استمرت رئاسة أسرة ابن خلدون في الأندلس إلى أن انفصلت تونس عن دولة الموحدين لتصبح دولة تحت اسم الحفصيون[10].

ففي المغرب العربي تغير الحال، بعد سقوط دولة الموحدين في القرن السابع الهجري، فانقسمت المنطقة إلى ثلاث دويلات هي كالآتي:

- الدولة الحفصية وعاصمتها تونس في المغرب الأدنى.

- الدولة الزيانية أو دولة بني عبد الواد وعاصمتها تلمسان، وهي في المغرب الأوسط.

---

(9) المرجع نفسه ص87.
(10) عمر فاروق الطباع، ابن خلدون ص27.

- الدولة المرينية وعاصمتها فاس، وهي واقعة في المغرب الأقصى.

فهذا الإنقسام في دولة شمال إفريقيا الذي كان موحدا في عهد الموحدين، لاشك أنه سوف ينتقل إلى مرحلة لا تقل قلقا عن المرحلة السابقة عليه، فأدى ذلك إلى ثورات بين هذه الدويلات الثلاث وإلى انقلابات سياسية، فلم تستقر دولة ولم يدم الحال لعرش[11].

وفي هذا الجو المشحون بالصراعات والتقلبات السياسية، وعدم الاستقرار، عاش ابن خلدون وتأثر بتلك الأحداث، فكانت حياته حافلة بالمواقف مليئة بالمغامرات والمفاجآت عاصفة بالمخاطر، فهو ينتمي إلى أسرة عريقة في السياسة والحرب، فقد كان أجداده ما فتئوا ساندون دولة حتى تظهر أخرى فيسارعون إلى تأييدها متخلصين من تأييدهم الأول، فلم يكن في وسع ابن خلدون أن يظل بعيدا عن الصراعات والخلافات التي ظهرت متتالية ومتواصلة في تلك المنطقة التي وجد بها، والأكثر من ذلك وجد نفسه مقحما في ذلك الصراع عله يجد ضالته في منصب سياسي أو عز أو جاه[12]

هذه الأحداث البعيدة والقريبة من ابن خلدون لاشك أنها ساهمت بقسط كبير في بناء فكره الواقعي المبني على الملاحظة فخلقت عنده ما يسمى بفلسفة التاريخ.

2 - حياته:

لقد ذكرنا فيما سبق أن العصر الذي عاش فيه ابن خلدون هو عصر متغير ومتبدل ومليئ بالمفاجآت والمتاعب السياسية، فلم تكد تستقر دولة حتى تضطرب مرة أخرى بسبب الصراع الداخلي أو الخارجي، وهذه الحياة لاشك قد أثرت على المراحل العمرية التي مر بها ابن خلدون، وإذا حيثنا

(11) زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون. دار التنوير، لبنان، ط2، 1985، ص17.

(12) عمر فاروق الطياع، ابن خلدون ص33.

للحديث عن حياتهفلا شك أن مليئة بالأحداث ومنتوعة لا تستوعبها هذه الصفحات، خاصة وانه يجب على أن أجعل همي البحث في فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، واقحمت هذا الجزء المتعلق بحياة ابن خلدون حتى يعرف القارئ مصدر هذا الفكر، وكيف استغله ابن خلدون في بناء علم له اهميته من جهة، ومعبر وبكل صدق عما حدث لأنه مشاهد، كما بين فيه صاحبه الأسباب والعلل لكي لا يكون التاريخ مجرد سرد للحوادث وما يطرأ على المجتمعات، ولذلك سوف أقف عند المحطات التي مر بها ابن خلدون، وقبل ذلك اشير إلى تسميته ونسبه.

أ - إسمه ونسبه:

هو عبد الرحمان بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن ابراهيم بن عبد الرحمان بن خلدون[13]. ويقف ابن خلدون عند هذا عدد عشرة، لكونه لا يعرف بعد ذلك من الأسماء التي يمتد اليها نسبه "ويغلب على الظن أنهم أكثر، وأنه سقط مثلهم عددا. لأن خلدون هذا هو الداخل إلى الأندلس"[14]. وينتهي نسب عبد الرحمان إلى حضر موت من عرب اليمن إلى وائل ابن حجر من اقيال العرب، معروف وله صحبة، ويقال أن وائل بن حجر صحابي، وإلتقى مع الرسول ﷺ فبسط له رداءه، واجلسه عليه، ودعا له بالخير، فقال ﷺ: "اللهم بارك في وائل بن حجر وولده وولد ولده إلى يوم القيامة"[15] فاستقرت هذه الأسرة، حين ترحالها من اليمن، باشبيلية بالأندلس وساهموا في الثورة بأشبيلية. ثم انتقلت بعد ذلك بعض مهما تبقى من اسرة ابن خلدون الجد إلى تونس عقب الاضطرابات التي حلت بالأندلس خاصة في زمن المرابطين والموحدين، فيكون عبد الرحمان قد ولد بمدينة تونس.

---

(13) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون.ص: 3.
(14) المصدر نفسه، ص3.
(15) المصدر نفسه، ص4.

ب - مراحل حياته:

مرحلة النشأة والتعليم:

ولد ابن خلدون بتونس في شهر رمضان سنة 732هـ (1332م) وتربى في هذه المدينة في كنف والده حتى كبر وشب فبدأ تعلم علوم عصره من علوم القرآن وعلوم العقل، كحفظ القرآن، وقرائته، وصناعة اللغة العربية، والفقه وغيرها، إلى جانب تعلمه العلوم العقلية، وقد تلقى هذه العلوم من عدة شيوخ من تونس وخارج تونس بالإضافة إلى والده. فقد قرأ صناعة اللغة على يد والده، والحصايري، وابن الشواش والزرزالي، وابن القصار وغيرهم، كما قرأ الفقه على يد محمد بن عبد الله الجياني، ومحمد القصير، بالإضافة إلى علماء من الغرب الاسلامي وفدوا إلى تونس منهم محمد بن سليمان، السيطي، وابي الحسن السلطان، أحمد الزواوي... أما العلوم العقلية فقد تعلمها من محمد بن ابراهيم الآبلي التلمساني، وابو القاسم عبد الله بن يوسف بن رضوان المالكي. وقد استطاع ابن خلدون أن يثبت قدرته على استيعاب هذه العلوم من حفظ وفهم، ونال الإجازة في كل العلوم التي قرأها[16]، وانتهت هذه المرحلة في سنة 752.

مرحلة النشاط السياسي:

انقطع ابن خلدون عن التعليم، وكان سنه آنادك لاتعدى الثمانية عشرة، ولعل سبب انقطاعه، كما يقول هو، راجع لما أصاب تونس مرض الطاعون فقتل كثيرا من الناس منهم والديه وكان ذلك سنة 749هـ، ومن بقي،البعض منهم فر إلى المغرب الأقصى، وبقي البعض الآخر بتونس، ولما كان حكم أبو محمد بن تافراكين لتونس سنة 752 استدعاه لكتابة العلاقة عن سلطانه ابي اسحق وهي " الحمد لله والشكر لله" بالقلم الغليظ مما بين البسملة وما بعدها من مخاطبة أو مرسوم، وكان سنه في ذلك الوقت عشرون عاما.

(16) المصدر نفسه، ص5-17.

غير ان ابن خلدون لم يطب له المقام في هذه الوظيفة، وقرر أن يتركه في أول فرصة مواتية، وجاءت هذه الفرصة لما نشبت حرب بين أمير تونس وأمير قسنطينة، فسافر الى بسكرة خوفا وللراحة من المتاعب(17) ثم تزوج. واتجه بعد ذلك إلى تلمسان حيث التحق بأبي عنان ملك المغرب الأقصى، إلا المقام بابن خلدون لم يدم طويلا حيث اتهم بالخيانةمن طرف ملك المغرب الأقصى، فأدخل السجن، ويرى ابن خلدون أن هذه مكيدة ووشاية من طرف بعض الحاقدين عليه لإفساد الانسجام بيه وبين الملك ابي عنان، وكان ذلك سنة 758هـ. ثم اطلق سراحه بعد وفاة ابي عنان واعيد إلى وظيفته، ثم سافربعدها إلى غرناطة بالأندس وتقرب من سلطانها محمد بن يوسف الأحمر الذي كانت تربطه به صداقةو بوزيره لسان الدين بن الخطيب، فاختاره السلطان في مهمة وساطة بينه وبيم مللك قشتالة، واستطاع ابن خلدون بتبصره وكياسته أن يزيل الخلاف بين الطرفين، وقد اعجب ملك قشتالة بفكر ابن خلدون فعرض عليه البقاء عنده واعادة ملك اجداده باشبيلية(18) فرفض ابن خلدون هذا العرض.

وارتحل بعد ذلك إلى غرناطة واتى بأسرته أيضا، غير أن الاقامة في غرناطة قد شابها شكوك بين لسان الدين بن الخطيب وبين ابن خلدون، حيث وشى بعض الواشين إلى أن ابن خلدون يشكل خطرا على الوزير ابن الخطيب يريد ازاحته من الوزارة ليحل محله، وحصلت الجفوة بين ابن خلدون وبين السلطان ابن الأحمر، فانتقل إلى بجاية بالجزائر بناء على مراسلة من ملك بجاية يخبره فيها أنه استولى عليها ويدعوه للإنضمام إليه(19) حيث تولى فيها الخجابة بها والى جانب تدريسه العلم أثناء النهار بالقصبة، وكعادة ابن خلدون، فإنه كلما أحس بزوال حاكم ومقدم آخر إلا سارع إلى القادم وهذا ما حصل لصاحب بجاية حينما غزاه حاكم قسطينة، غير أن هذا الأخير لم يطمئن له، واحس ابن خلدون بذلك فأرتحل إلى بسكرةحيث بقي

---

(17) محمود عبد المولى، ابن خلدون وعلوم المجتمع.الدار العربية للكتاب، تونس، ط2، 1980، ص31.

(18) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، ص89.

(19) المصدر السابق، ص96.

هناك مدة ستة سنوات بحكم العلاقة الطيبة التي كانت تربطه بحاكم بسكرة، ومن خلال تلك الاقامة اصبح ابن خلدون يتجول في مناحي بسكرة من قرى ومداشر والتقى بالبدو والسكان عموماو صارت بينهم مودة واستحسان لما كان قد ساهم به للسلاطين الذين خدمهم فهذه الصداقة بين البدو وابن خلدون جعلت حاكم بسكرة يرتاب فيه فقام بابعاده. ثم ارتحل بعد ذلك إلى تلمسان ثم الى فاس ثم الى غرناطة ثم إلى المغرب ثم عاد مرة اخرى إلى تلمسان وكان ذلك سنة 776. ويكون قد وصل إلى سن الخمسين من العمر[20].

إن هذه المغامرة التي قام بها ابن خلدون لم ينل ميها إلا المتاعب وهدر للوقت والصحة، حيث سجن عدة مرات، وارتحل مضطرا عدة مرات، حيث كان نصيبه من تلك الرحلات الفشل كل الفشل، لأنه لم يحقق ما كان يهدف اليه وهو الولاية والحكم وليس عاملا لدى الحاكم، وفي نهاية المطاف شعر بنفور اغلب الأمراء منه فاعتزل السياسة ولجأ إلى قلعة بني سلامة بالمغرب الأوسط سنة 776هـ للتفرغ للكتابة[21].

مرحلة الكتابة والتأليف:

لما تلاشت طموحات ابن خلدون في تحقيق أهدافه المتعلقة بالسياسة والوصول إلى الحكم، وتقدم به السن الذي لا شك أنه سيخونه إن بقي على طلبه السابق، لذلك فإنه غير وجهة نظره، وأمم فكره إلى البحث عن كيفية الإستفادة من المرحلة التي عاشها بين الملوك والأمراء، وبين الصراع الدائم بين دويلات الأندلس والمغرب، لعله يفيد بها الآخرين وتعيد البريق والأمل لإبن خلدون كي يظهر بأحسن صورة من دي قبل، فإن فشل في السياسة فإنه يعوض ذلك في العلم والكتابة للتاريخ لتلك الفترة الضائعة من عمره حينما كان يصارع السراب، رغم المحاولات التي أبداها السلطان أبي حمو من إعادة ابن خلدون إلى الحياة السياسية، حيث يقول في ذلك " فاستوحشت

(20) زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ص22.

(21) حمود عبد المولى، ابن خلدون وعلوم المجتمع، ص31.

منه ونكرته على نفسي لما آثرته من التخلي والإنقطاع، واجبته إلى ذلك ظاهرا، وخرجت مسافرا من تلمسان حتى انتهت إلى البطحاء، فعدلت ذات اليمين إلى منداس ولحقت بأحياء أولاد عريف قبلة جيل كزول، فتلقوني بالتحفي والكرامة، وأقمت بينهم أياما حتى بعثوا عن أهلي وولدي من تلمسان وأحسنوا العذر إلى السلطان عني في العجز عن قضاء خدمته، وانزلوني بأهلي في قلعة ابن سلامة... فأقمت بها أربعة أعوام متخليا عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب، وأنا مقيم بهاو أكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب"[22].

ففي هذه المرحلة استطاع ابن خلدون أن يعود بذاكرته القوية إلى الوراء، إلى أيام أجداده منذ خروجهم من اليمن قاصدين الأندلس ومن الأندلس إلى تونس ومنهما إلى المغرب والجزائر والعودة كذلك، فكان ملاده العودة إلى ميراث الاتجاه العلمي الكامن لاشك في ذاكرته، وثاب إلى دخيرة العلم المدخورة في عقله، حيث كان يتمتع بذاكرة قوية، وحافظة محكمة مستحضرة، وهو الذي نهل من مختلف العلوم على أيدي كبار العلماء بالأندلس والمغرب، وأتقن هذه العلوم حتى نال الإجازة في ذلك، كما ساعده في ذلك أنه إلى جانب السياسة كان يقوم بالتدريس وإلقاء الخطب كلما سنحت له الفرصة في ذلك، سواء بتكليف من السلطان أو برغبته هو في ذلك.

حيث بدأ في هذه المرحلة بكتابة الكتاب المشار إليه في النص بقوله "و شرعت في تأليف هذا الكتاب" والمقصود به "كتاب العبرو ديوان المبتدأو الخبر في أيام العجم والبربر ومن عاصرهم من دوي السلطان الأكبر". أما المقدمة المذكورة في النص السالف الذكر فهي مقدمة الكتاب، والتي صارت فيها يعد عند الباحثين في فكر ابن خلدون بالمقدمة أي جزء من كتاب العبر، غبر أن المدة التي قضاها في قلعة بني سلامة والتي وصلت إلى أبعة سنوات واشتغاله بالعلم والتأليف في ذلك، فقد نقت ما ارتبط بعقله وداكرته من شوائب الدنيا- فحن بعد ذلك إلى الترحال قاصدا تونس موطنه

(22) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، ص247.

الأول ومسقط رأسه. فقد استاذن الذهاب إليها من أجل الحصول على مادة علمية وفيرة للتنقيح وتصحيح ما قد أصاب هذا الكتاب، ولما وصل تونس وجد من الاستقبال والترحاب ما سره وخفف عنه العزلة العلمية والشقاء الذي لاقاه أيام مشاركته السلاطين الأمور السياسية، فأنتقل من وهران إلى قسنطينة تاركا أهله فيها، قاصدا تونس واستقبله السلطان أبو العباس، فرحب به ايما ترحيب "فوافيته بظاهر سوسة فحيا وفادتي وبر مقدمي، وبالغ في تأنيسي... وقام بأمر منه بتهيئة المنزل"[23].

وأقام ابن خلدون بتونس مدة اربع سنوات، وهي نفس المدة التي قضاها في قلعة بني سلامة، فقد اتم النسخة الأولى للكتاب في تونس، وأهداها للسلطان بالإضافة إلى القيام إلا أن صاحبنا اشتاق مرة اخرى للترحال وختلق الأسباب والأعذار، حيث طلب من السلطان ان يسمح له بالذهاب إلى اداء فريضة الحج، فأذن له بذلك غير أن السبب الحقيقي وراء هذا السبب الظاهر، هو ان ابن خلدون احس بأن هناك من يحاول افساد العلاقة الحميمة القائمة بينه وبين السلطان فخاف من ذلك، فأسرع بالخروج بحجة اداء فريضة الحج"[24].

مرحلة التدريس والقضاء بمصر:

وصل ابن خلدون إلى مصر سنة 784هـ عبر رحلة بحرية حطت به في ميناء الاسكندرية، ثم قصد منها القاهرة وبقي هناك اربعا عشرين عاما، ولم يكمل مسيرته باتجاه البقاع المقدسة،لأداء فريضة الخج كما كان مبرمجا، وكان يحكم مصر السلكان الظاهر برقوق، فقد بدأ ابن خلدون في بداية أمره بالتدريس بالمدرسةالبرقوقية، والتف حوله الطلبة، وأقبلوا عليه يلتمسون لديه أن يجلس إليهم ليتلقوا عنه، وصار الطلاب منجدبون إليه"و كأنهم يعلمون عنه مبلغ مشاركته في العلم فيبادرون إليه وينثالون عليه، ليأخد مكانه بينهم أستاذا لهم يفيدون من علمه، ويظفرون من حلقات درسه بذلك اللون الجديد

---

(23) المصدر السابق، ص248.
(24) المصدر نفسه، ص249.

من العلم الذي ترامى اليه عنه"[25].

وكعادة ابن خلدون فإنه تقرب من السلطان برقوق وطلب منه المساعة في جلب اسرته من تونس،و كان له ذلك، غير أن هذه الأسرة قد ابتلعها البحر حيث غرقت السفينة التني تقلهم، فأنقطع ابن حلدون للتدريس كما اشرنا إلى جانب توليه قضاء المالكية، حيث خصل على منصب قاضي قضاة المالكية، وكان ذلك سنة 786هـ حين عزل السلطان القاضي السابق عليه لسبب ما، حيث يقول ابن خلدون "فلما عزل هذا القاضي المالكي... اختصني السلطان بهذه الولاية تأهيلا لمكاني، وتويها بذكري، وشافهته بالتفادي من ذلك فأبى إلا امضاءه، وخلع علي بإيوانه، وبعث من كبار الخاصة من أقعدني بمجلس الحكم بالمدرسة الصالحية بين القصرين"[26]، لقد ترأس ابن خلدون قاضي قضاة المالكية عدة مرات، حيث يعتزل ثم يعاد تنصيبه إلى أن وافته المنية، سنة 808هـ الموافق لسنة 1406م.

بالإضافة إلى ذلك فإن ابن خلدون قد كان وسيطا بين السلطان الظاهري وتيمور هذا الأخير الذي هاجم الشام بجيبوشة فاستولى على حلب، وأنه في طريقه إلى دمشق، فاستعد السلطان الظاهري وجهز شيئا لمقابلة تيمور، غير أن السلطان الظاهري عاد راجعا من الحروب بسبب ماقيل له بأن هناك من يدبر للإنقلاب عليه. واتفق الطرفان على أن يدخل تيمور دمشق وأن يولي أميرا يقوم بمهام الإمارة ويملك أمرهم بعز ولايته[27]، دون أن يصيب الناس في انفسهم وأملاك مما قد يضرهم. وقد إلتقى ابن خلدون بتيمور بعد الهدنة التي وقعت بين هذا الأخير وبين أهل دمشق المدينة المحاصرة، ودار بينهم حوار اعجب تيمور بعلم وفكر ابن خلدون حتي طلب منه في الأخير أن يكتب له عن دول الأندلس والمغرب من جميع النواح، فكتب بما أمر "بعد انصرافي من المجلس لما طلب مني

---

(25) محمد طه الحاجري، ابن خلدون.دار النهضة العربية لبنان، 1980، ص181.

(26) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ص273.

(27) زينب الخضري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ص25 -ابن خلدون، التعريف، ص408.

ذلك، وأوعبت الغرض فيه في مختصر وجيز يكون قدر اثنتي عشرة من الكراريس المنصفة القطع"[28].

مؤلفاته:

تعد حياة ابن خلدون حافلة لاشك بالأحداث التي لا تنفك تظهر بين الفينة والأخرى بل قل أنها متواصلة ومترابطة ومتسلسلة، فهو لا يخرج من محنة حتى يقع في الأخرى، وأي وقع يقع فيه ابن خلدون، حيث كانت هذه الوقائع تعصف به لولا لطف الله، فكم من مرة سجن، وكم من مرة كاد الموت يخطفه، وكم من مرة كان يخرج مما يتعرض له منتصرا ومحببا لدى خصومه من بعض السلاطين، واختتم الحياة السياسية بإفراغ علمه وفكرة وما تعلمه من الحياة، في مجلدات أقل ما يقال عنها أنها اشبه بالموسوعات، جمع شتى أنواع العلوم والفنون والخبرات، مخبرا عنها تارة محللا إياها تحليلا دقيقا يصل لحد العلمية، واصفا اياها كأنها ظاهرة طبيعية يستطيع العالم ملاحظتها ودراستهاو الإنتهاء إلى وضع النظرية التي تليق بها، وذلك ما يتجلى من نظرته إلى كيفية كتابة التاريخ والوصول بعدها إلى المجتمع سياسة الملك وغيرها، وهي كلها تبخث عن العلائق والروابط التي تجمع بين هذه الفروع كلها ترتبطها في بعض الأحيان صلة العصبية كما في قيام الملك.

وازاء ذلك فإنه لم يفوت الفرصة في أواخر أيام حياته ونهض عازما على ترك المجال السياسي والانصباب إلى التأليف والتدوين، فأخرج أفضل واحسن ما كتب في زمانه، وما كتب قبل ذلك، فملأت كتبه بعد ذلك المكتبات، وتناقلتها أجيال بعد أجيال،بين شارح ومحلل ومؤول، وبين رافض ومنتقد، ولذلك يقال عنها أنها كنز لا ينصب معينه، ولعل عدد الباحثين في فكر ابن خلدون إنما يعد بالمئات، فإذا كانت احصائية عبد الرحمان بدوي وصلت إلى حوالي مئتان وستة وسبعين في سنة 1962م[29]

(28) المصدر نفسه، ص411.

(29) زينب الخضري، فلسفة التاريخ، ص7.

فإن هذا العدد لاشك يتضاعف عدة مرات، غير أن ما يلاحظ في هذه المؤلفات أن مؤلفيها غالبتهم من الغرب، فقد اهتموا بابن خلدون اهتماما كبيرا، كما اهتموا كذلك من قبل بفلاسقة المسلمين وعلمائها بابن سينا والفارابي وابن باجة وابن رشد، والزهراوي وغيرهم، فاستطاعوا أن يعيدوا بعث العلم الاسلامي خاصة العقلي والتطبيقي، ولعل إلتفات الغرب للعلوم الاسلامية أنما كان لحاجتهم إليه، فأخدوا عن ابن خلدون ما توصل إليه فيما يعرف بعلم الاجماع، أو علم العران البشري، وأخذوا عن ابن رشد والفارابي شرحهما لمنطق ارسطو، وأخدوا عن ابن سينا والزهراوي الطب، وفي المقابل نجد العرب المسلمين كعادتهم في منأى عن مثل هذا الاهتمام بالمؤلفات التي كتبها ابن خلدون ووصلت الينا مطبوعةأو مشار إليها على أنها من مؤلفاته، نذكر الآتي:

1 - "كتاب العبر وديوان المبتدأو الخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من دوي السلطان الأكبر" وهذا الكتاب جاء في سبعة أجزاء أو مجلدات.

2 - كتاب "المقدمة" وهي في الحقيقة أحد اجزائه السبعة، تمثل مقدمة كتاب العبر السالف الذكر، غبر أن هذا الجزء فصله القراء والباحثون لأهميته وصار يقرأ ويترجم بمفرده دون قرنه بالعبر.

3 -" التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا"، وهذا الكتاب نلمس فيه جانبين، الجانب الأول هو ذكر لما مر على ابن خلدون طيلة المدة التي عاشها، فهو نوع من السير الذاتية، أما الجانب الثاني فهو لا يخرج عن المهمة التي أخذها على عاتقه، أي له علاقة بالناحية التاريخية خاصة المرحلة التي عاشها في المشرق على اعتبار أن الأحداث التي عاصرها في المغرب دونها في كتابه العبر.

4 - "لباب المحصل في أصل الدين" وهو كتاب كتبه ابن خلدون قبل كتابته الكتب السابقة، ويتبين من عنوان الكتاب أنه كتاب في علم الكلام أو أصول الدين، وهو مأخود وملخص من كتاب الرازي (606هـ) "محصل أفكار التقدمين والمتأخرين"، وكلاهما ينتميان إلى مذهب كلامي واحد هو

المذهب الأشعري، وحقق هذا الكتاب وطبع من طرف الأب لوسيانو روبيو حيث حصل به على درجة دكتوراه في الفلسفة من جامعة مدريد، بالإضافة إلى رسائل وكتب أخرى ذكرت على أنها لإبن خلدون مثل "شفاء السائل" وهي رسالة في التصوف وضعها على النمط التقليدي ويلخص لنا ابن الخطيب الكتب التي الفها ابن خلدون عدا الكتب المشهودة التي كتبها في أواخر ايام حياته، فيقول " شرح البردة شرحا بديعا ولخص كثيرا من كتب ابن رشد وعلق للسلطان ايام نظره في العقليات تقييدا مفيدا في المنطق وألف كتابا في الحساب، وشرع في الموجز الصادر في أصول الفقه شئ لاغاية له في الكمال"[30] فهذه الكتب المذكورة في هذا النص تبقى محل تحقيق في نسبتها لإبن خلدون كونها لم تصل الينا بعد، بالإضافة إلى ذلك أن ابن خلدون لو كان قد شرح قصيدة البردة للبويصري ما ابتاع تلك القصيدة وقدمها لتيمور حين لقائه كهدية من ابن خلدون[31] وحتى اذا افترضنا أن هذه الرسائل والمؤلفات المشار اليها في النص أنها لابن خلدون أنه يؤلفه فإن ما جاء في المقدمة من ذكر للعلوم النقلية والعقلية وموقفه منها لدلالة على سعة اطلاعه وتبحره فيها، فهي بمثابة رسائل وضع فيها زبدة فكرة من حيث التوسعة أو النقد أو تبيان النقص الواقع في هذه العلوم.

3 - من التاريخ الى فلسفة التاريخ:

ان الناظر في المقدمة "مقدمة ابن خلدون" والتي قلنا عنها،رغم انها تمثل جزءا من كتاب العبر،الا أنها صارت جزءا مستقلا بداته وعرفت أكثر مما عرف الكتاب،حيث تناولها العلماء والباحثون بالدراسة والتمحيص بين موافق شاكر وبين ناقد معترض، حيث أخدت النصيب الأكبر مما أخده الكتاب.

فقد صاغ ابن خلدون هده المقدمة وقسمها الى ستة أبواب وكل باب ينقسم الى فصول، بالاضافة الى الحديث عن أهمية التاريخ وأخبار

(30) المرجع نفسه، ص46.

(31) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، ص421.

المؤرخين وما طرحه من اشكالات في هدا الموضوع، كما تحدث كذلك في طبيعة العمران في الخليقة،حيث أطلق على هذا الجزء اسم الكتاب الأول.

فاذا توقفنا عند الباب السادس، وهو الأخير في هدا التقسيم،و الذي صنف فيه،كما هو مبين من عنوانه،العلوم وتحدث في التعليم وطرقه،يلحظ القارئ لا محالة أن التاريخ لم يدرج ضمن هذه العلوم ولم يذكره بتاتا على أنه كذلك. وفي المقابل نجد ابن خلدون يعبر عن التاريخ بكونه فن، من خلال قوله "أما بعد فان فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال"[32].

ولعل ابن خلدون حينما عبر عن التاريخ بالفن انما أراد أن يبين أنه صناعة وكلاهما يشير الى امكانية تطبيق الحقائق النظرية بواسطة وضع مناهج للعمل،و أحيانا بمزاولة للعمل نفسه، وبالتالي فانهم يدرسونه من أجل هذه الفائدة،فهو اذن قد يكون فنا،كما قد يكون فنا وعلما في ذات الوقت.بينما العلم لابد ان يكون نزيها وأن يبحث في الحقيقة بغض النظر عن التطبيق عليها وعن الفائدة التي يمكن أن تستخرج من هذا التطبيق، وانما يبقى في مجال النظر المجرد،يعمل على دراسة قوانين البرهان.

ان البناء الذي أعده ابن خلدون من المقدمة ومضمونها كأنها جاءت تشكل تناقضا صارخا مع وأثار سائر المؤرخين المسلمين، من أمثال الطبري وابن الكلبي والواقدي وسيف الأزدي والمسعودي وغيرهم.و يلوم ابن خلدون هؤلاء العلماء الأجلاء بكونهم مميزون عن البقية،فلا بد أن يحتاطوا من الوقوع في الخطأ والزلل، ولا يسيرون وراء أهوائهم كما يسير الجهال في ذلك، حيث يخص بعض هؤلاء المؤرخين بالذكر أن ما كتبوه،فيه من الطعن والرفع الشئ الكثير،ما كان يجب عليهم الوقوع فيه "فالتاريخ عند هؤلاء كأنه عمل أدبي ووصف شيق وأسلوب أنيق في الغالب،يتخلله الكثير من الاستطرادات والاستعارات الجذابة والمثيرة"[33] بينما أسلوب ابن خلدون بعيد عن المجاز والاستطراد والخيال الشعري.و لدلك قال عن

(32) ابن خلدون، المقدمة، ص2.

(33) محمد عبد الملى، ابن خلدون وعلوم المجتمع، ص77.

التاريخ. . . "إذ هو في ظاهره لا يزيد عن اخبار عن الايام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال،و تطرف بها الأندية اذا غصها الاحتفال وتؤدي اليها شان الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال. . . وفي باطنه نظر وتحقيق وتحليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق، فهو لذلك اصل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق"[34]. فابن خلدون في هذا النص يبين وظيفة التاريخ كونه يخبر عما يحدث للانسان في شتى مناحيه، وهو في هذه الحالة يشترك فيه كل الناس من عالم الى جاهل ومن حاكم الى محكوم، غير ان التاريخ لا يتوقف في فهمه على ظاهره وفقط، وانما على المؤرخ ان يبحث في الأسباب والعلل أي فيما هو خفي اي الباطن وذلك بربط الأسباب بالمسببات والعلة بالمعلول ويستمر كذلك حتى يرجع الحادثة أو الظاهرة الى اصلها الأول أو الى العلة البعيدة، فيستنتج النتائج، ويذكرابن خلدون الفوائد والأهداف التي يسعى اليها فن التاريخ، فهو عزيز المذهب شريف الغاية لأنه "يوقفنا على أحوال الماضي من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا"[35].

ولتفادي الوقوع في الخلل والزلل والخروج عن الفائدة التي تنتج من التاريخ فان ابن خلدون يدعوا الى استعمال بعض المناهج الاسلامية، كقياس الغائب على الشاهد الذي يستعمل عند علماء الكلام وعلماء اصول الفقه، وهو منهج معول عليه في العلوم الطبيعية دون العلوم الميتافيزيقية لأنه يخالف عقيدة الأشعرية الذي ينتمي اليها ابن خلدون، ومنهج الجرح والتعديل الذي يستخدم عادة في نقل الروايات والأحاديث النبوية، وهو في هذا المنحى متأثر بالمناهج الاسلامية وعارفا بما دعى اليه ابن حزم خاصة فيما يتعلق باثبات الحديث كونه صحيح حين يقوم بنقد الروايات والشك فيهم لمعرفة صحيح الحديث من سقيمه.

---

(34) ابن خلدون، المقدمة، ص3.

(35) المصدر نفسه، ص12.

بالاضافة الى استعمال القياس في المقاسية والتشابه بين الأحداث والسبر في ذلك، ولعله مأخود من علم أصول الفقه، وذلك حين معرفة العلة التي لأجلها حرمها الشارع، ثم طبق هذا الطريق بعد ذلك على الظواهر الطبيعية في الغرب[36].

فالمؤرخ الذي يلتزم قواعد النقل وكتابة الأخبار بالصورة التي أشار إليها ابن خلدن التي تجمع بين المعقول والمنقول فانه يضل عن الحق ولا يتيه في بداء الوهم والغلط

الكذب طبيعة في الأخبار:

يتحدث ابن خلدون عن الأخبار التاريخية والتي يكون بطلها الانسان ولما كان هذا الانسان ناقصا فان الكذب قد يتسرب في بعض الأحيان الى ما يقوله سواء عن قصد أو عن غير قصد، وغالبا ما تكون هذه الأكاديب مرتبطة بأسباب حيث يحددها ابن خلدون وهي كالأتي:

أ - التشيعات للأراء والمذاهب[37]:

ويرجع ابن خلدون هذا السبب الى النفس الانسانية، فهي قذ تكون معتدلة اثناء تلقي الخبر أو غير معتدلة، فان ذلك يؤثر ايجابا او سلبا، لأنها في الحالة الأولى فانها تستقبل الخبر وتعطيه حقه من التمحيص والنظر حتي تتبين صدقه من كذبه. بمعنى انها في هذه الحالة تكون بعيدة عن اي ضغوط أما في الحالة الثانية، والتي تكون فيها تحت ضغط وهو ميلها الى رأي أو نحلة فانها تعمل على ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة أي دون تدقيق وتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله.

ب - الثقة بالناقلين:

لما كان التاريخ هو اخبارلما يعرض للعمران البشري، فانه يجب على

(36) جون استيوارت مل.الذي ينسب اليه وضع المنهج التجريبي.

(37) ابن خلدون، المقدمة، ص57.

المؤرخ الا يأخذ هذه الأخبار منذ الوهلة الأولى على انها صحيحة وصادقة وانما عليه ان ينظر في الخبر ومن قال ذلك الخبر فيضه موضع الجرح والتعديل، اي يقدح في الراوي، حيث يسأل عنه ويعرف ما ان رأى أو سمع وممن سمع، وهل كانت بينه وبين من سمعه في نفس الفترة أو بعيد عنه. . . فهذا منهج استعمله رواة الحديث للتأكد من صحة الحديث ومن راوية حتى يقبل أو يرفض ويطبق هذا المنهج عندما يعلم ان ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع، واما اذا كان مستحيلا فلا فائدة من تطبيق الجرح والتعديل عليه.

ج - الذهول عن المقاصد:

يقول ابن خلدون مبينا هذا السبب "ومنها الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب"[38]، معنى هذا أن الانسان قد ينقل الخبر ويكون صادقا في ذلك لكنه يكون في ذات الوقت مخطئا في فهمه بمعنى نقل كما سمع هو وادرك لا كما هو اصلا[39].

د - توهم الصدق:

ان يعتقد المؤرخ او ناقل الخبر ان ما نقله يعتبر صحيح فيأخذه كما هو دون عرضه على محك الصدق والكذب حتى يبين انه صحيح او غير صحيح، ولعل السبب الذي يجعل المؤرخ يقع في هذا الخطأ هو ثقته الزائدة في ناقل الخبرالذين يكونون قد اخطأو في ذلك ومن ثمة فانه يقع هو الأخر فيما ما وقع فيه الأولون.

هـ - التبيس والتصنع:

وذلك بان يدرس الانسان وقائع لم تحدث فيقوم يتصنع حوادث واخبار من ذات نفسه لأجل ايهام الناس بوقوعها لقضاء حاجة في نفسه، فيقوم

---

(38) المصدر نفسه، ص58.

(39) زينب الخضري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ص56.

المؤرخ باخذها كما هي دون تطبيق الأحوال والوقائع عليها، فيقع في الخطأو الكذب.

و - التقرب والتودد:

وهو ان يتقرب الناس الى اصحاب التجلية والمراتب حيث يقومون بالثناء والمدح لتحسين الأحوال واشاعة الذكر بذلك، فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة لأن النفوس تميل الى الثناء وان الناس يريدون من وراء ذلك قضاء مآربهم من مال أو جاه، فيقع بالتالي المؤرخ في الكذب[40].

ق - الجهل بطابع الأحوال في العمران:

ان كل حاث يتميز عن حادث آخر بطابع "يخصه في ذاته فيما يعرض له من أحواله، لذلك فان السامع اذا كان عارفا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب"[41].

4 - فلسفة التاريخ أو العمران

لما فرغ ابن خلدون من الاشارة الى الأخطاء التي يقع فيها المؤرخؤن وبين بالتالي بالأمثلة من تلك الأخبار خاصة كما هو عند المسعودي،فانه دعى الى كتابة التاريخ كتابة علمية واقعية قائمة على المشاهدة واقفا على صحة الأخبار،للامم والملوك والعمران حيث يقول: "فأنشأت في التاريخ كتابا(يقصد به كتاب العبر) رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا وفصلته في الأخبار والاعتبار بابا بابا"[42] فهذا الكتاب الذي كتبه وفصل فيه كل ما يحدث في العمران البشري،و الدول والملوك والأمصار وغيرها، انطلق فيه من وقائع خص بها شعوب المغرب من العرب والبربر باعتبارهما

(40) ابن خلدون، المقدمة، ص58.
(41) المصدر نفسه، ص58.
(42) المصدر السابق، ص6.

من سكان المغرب الذين قضوا فيه زمنا طويلا حتي صار ذلك الأمر مناطا بهم دون سواهم من أجيال الادميين ويبين ابن خلدون الطريقة التي اتبعها في دراسة التاريخ ساعدت كثيرا عن اكتشاف علم جديد وفريد من نوعه لم يسبق اليه أحد من العلماء وأن يعثر عليه ابن خلدون مما ألفه وكتبه السابقون والمعاصرون له،حيث ذكر في أكثر من موضع مصطلحات تدل على كونه جديد،بالمستحدث، والمستنبط،حيث يقول: "وكأن هذا العلم مستنبط النشاة لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة"[43] فهو غريب النزعة،غزير الفائدة،أعثر عليه البحث وأدى اليه الغوص، والتاريخ ليس علما لأنه علم حدثي قائم على السرد والحكاية، ويبحث في الميزات الداخلية للمواقف التاريخية،حيث يعمل المؤرخ حين يطلع على أسباب كل حدث فيقوم بالتحليل والشرح لأن مهمته تفسير الأحداث لا تبريرها[44]، فابن خلدون قد أتى بفلسفة في التاريخ،رغم انه لم يطلق عليها ذلك الاسم،و انما نلمس ذلك من خلال الدعوات التي يطلقها في استعمال العقل الى جانب النص، واطلاعه على اراء الفلاسفة من المسلمين،و الأعاجم (يونان) خاصة أرسطو فيستحسن بعض أقواله ويرفض البعض الاخر كما أنه قد قرأ الفلسفة والمنطق وغيرهما من العلوم العقلية على يد أستاذه الآبلي الذي يقدره أيما تقدير، بالاضافة الى ذلك فانه يوجد من المصطلحات التي استعملها ابن خلدون مثل العمران البشري، وهو يرادف أو يشير الى فلسفة التاريخ، أي ذلك العلم الذي يدرس فلسلة الحضارة،حيث أن التاريخ وعلم الحضارة يدرسان وجهين لنفس الحقيقة،فيما يقوم التاريخ بالتحقيق في الأحداث من الظاهر،يقوم علم الحضارة بتوضيح طبيعة وأسباب هذه الأحداث،و لذلك يمكن القول أن دراسة الحضارة تسبق دراسة التاريخ[45] أو أن أحدهما يكمل الاخر ويتضمن فيه.

---

(43) المصدر نفسه، ص63.

(44) محمد عزيز الحبابي، ابن خلدون معاصرا، دار الحداثة، لبنان، ط1، 1984، ص90.

(45) زينب الخضري، المرجع السابق، ص68.

ان ابن خلدون كثيرا ما يدل على الكيفيات التي يتم بها دراسة التاريخ وهو بذلك يدعو الى نبذ الطرق القدبمة التي راى أنها عديمة الجدوى في دراسة هذا النوع من العلوم،و لذلك اقترح منهجا بعيدا عن التدليس والداتية وغياب الوعي وغيرها،هو المنهج القائم على التعليل والتبرير، وقياس الأشباه والنظائر حتى يكون في منأى عن أت تحيز، وبالتالي ينقل الحقيقة التي تنشدها كل فئات المجتمع. ثم ان ابن خلدون عندما يصف دراسة التاريخ دراسة قائمة على التعليل ومسببات الحوادث، فانه لا شك في ذلك كان يعي أن ذلك لا يكون الا في العلوم الحكمية، والعلوم الحكمية هي علوم العقل أو الفلسفة، والتاريخ لا يخرج عن كونه ألصق بعلوم الحكمة،حيث يقول: "وفي باطنه نظر وتحقيق،و تعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق،فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومه وخليق[46].

الملاحظ في فكر ابن خلدون ومن خلال كتابه المقدمة يلاحظ القارئ ان ابن خلدون ما ينفك يذكر الأسباب والعلل عدة مرات، فقد ذكر ذلك في الصفحة الثانية والتاسعة والثانية عشرة والثالثة عشرة وغيرها فهذا التكرار ليس من باب الصدفة أو زلة اللسان أو وضع ذلك لأجل ذلك، وانما نرى ان ابن خلدون دقيق في عباراته وفكره ومرماه من دراسة أية مشكلة، فهو عالم بعلوم اللغة وعلوم القرآن، وحتى العلوم الحكيمةأو الفلسفية، وما يدل على ذلك كونه ميز بين التاريخ، الذي قاده إلى علم جديد هو علم العمران البشري، وبين علوم تقترب منه "وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، فإن موضوع الخطابة إنما هوالأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه، ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية، إذا السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحمكة... فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللدين ربما يشبهانه"[47]. وإذا كان ابن خلدون قد اشار إلى منبع ومصدر هذا الفن

---

(46) ابن خلدون، المقدمة، ص2.

(47) المصدر نفسه، ص62.

(التاريخ) وعبر عنه في كثير من الأحيان بعلم العمران، وكونه من العلوم الحكيمة فإنه أشار إلى كيفية كتابته باستعمال مناهج إسلامية (العلة، السبب، القياس، الأشباه، النظائر) ولم يصرح بالفلسفة، وانما يكون قد اتبع أهل مذهبه الكلامي خاصة أبو حامد الغزالي، الذي شن هجوما شديدا على الفلاسفةو بعض موضوعات الفلسفة[48]، بالإضافة إلى المنطق، حتى صارت معظم كتبه المنطقية، رغم أنها مباحث في المنطق، لا تحمل إسم المنطق، فيذكر الفسطاس المستقيم، معيار العلم... وغيها. فيكون ابن خلدون الذي عاش في فترة اقل ما يقال عنها هي فترة سقوط الفلسفة التوفيقية التي ظهرت في بداية اختلاف العلوم الشرعية بالعلوم الحكيمة. فقد استطاع ان يؤسس مذهبا العلوم عقليا في فلسفة التاريخ لم تعرف الانسانية ما يدانيه عمقا في تحليل قوانين الاجتماع البشري إلا في العصر الحديث"[49]، حيث وجه فكرة ونظره إلى القوانين الاجتماعية، والتي تخضع لها الظواهر التاريخية، فهذه الظواهر تحكمها قوانين ثابتة مطردة، وهي بالتالي شبيهة بالظواهر الطبيعية التي يسري عليها هذا القانون، فكل حادث كان ذاتا أو فعلا لابد له من طبيعة تخصه في ذاته، وفيما يعرض له من احواله، فإذا كان السامع عارفا بطبائع هذه الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه في ذلك تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وبذلك يكون أبلغ تمحيص من كل وجه يعرض[50] فابن خلدون حينما كتب المقدمة أو كتاب العبر انما اراد من وراء ذلك ن يكتب شيئا عاما، كتاب تاريخ العالم، وأن يبحث عن العلائق التي تربط الأشياء بعضها ببعض أو قل الحوادث بعضها ببعض طالما أن الانسان هو فاعل الحضارة، وهو فاعل أو متسبب فيما يحدث داخل المجتمع البشري " حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحش والتأنس، والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض،

---

(48) كتابه: تهافت الفلاسفة.

(49) عفت الشرقاوي، في فلسفة الحضارة الاسلامية دار النهضة العربية، بيروت، ط3، 1981، ص392.

(50) المرجع نفسه، ص399.

وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول مراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكتب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"[51].

فهذا النص، فيه ما يؤكد أن ابن خلدون تجاوز التاريخ والاجتماع الذي يحدده علماء الاجتماع المحدثون، وأقام فلسفة للتاريخ، لأنه لم يقتصر على ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل أو سلالة، بل ارتقى إلى ذكر الأحوال العامة للأفاق والأجيال والأعصار، فهو ينطلق من الماضي إلى الحاضر ثم إلى المستقبل "ذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار، والأزمنة والدول"[52].

وعبر ابن خلدون عن المستقبل بالافاق وفي بعض الأحيان بكلمة "بعدك" والكلمتان تفيدان التكهن التاريخي في فلسفته ممكن بالنسبة للمستقبل بسبب ما تحكم مظاهر التطور من قوانين ثابتة، وهو بذلك يرفع من دراسة التاريخ، في كونه هو مجرد اخبار لما يحدث للملوك في حروبهم ولأشخاص ذوو بفوذ لما يعرض في حياتهم... إلى فلسفة للتاريخ قائمة على دراسة ما يعرض للإجتماع الإنساني من الأحوال والأطوار، سواء تعلق الأمر بالأفراد أو الجماعات كحياة الشعوب، فيبحث في أفعالهم، خاصة في فترات السلم، من اقتصادية ودينية ومعمارية وسياسية...فالحضارة لا تبنى بشخص مستقل عن الآخر، وانما تكون عن طريق الاجتماع الانساني بتظافر الجهود وتبادل الخبرات وحتى تقسيم العمل الذي يوفر الوقت واتقان العمل.

وعلى هذا الأساس فإن هناك مرقا بين علم التاريخ وفلسفة التاريخ، فالعلم بما هو علم، عبارة عن المفردات أو المجموعات السطحية الظاهرة

---

(51) ابن خلدون، المقدمة، ص57.

(52) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص37.

من اقتصادية أو سياسية أو تربوية إلخ. أما الفلسفة فهي عبارة عن الروح العامة الدارجة في كل ذلك، في بعد من أبعاد الحياة، فإذا قلنا مثلا العوامل هي المفردات لعائلة زيد، علي، خالد... فالعلم بأن يعلم كل انسان كيف يصنع كل واحد مع زوجته وأولاده وكيف تصنع الزوجة والأولاد مع ابيهم، وكيف يصنع الأقرباء بعضهم مع بعض بالنسبة إلى عائلة من بني كلاب وغيرها.

أما الفلسفة فهي عامة بالنسبة لكل العوامل، فيؤخذ في الفلسفة المشتركات بينهما، ويترك الخصوصيات، حال ذلك الجنس أو النوع في المنطق، أي تجميع الوحدات، والإنتقال بها إلى الكلي، وبالتالي فإن المنطقي لا ينظر إلى هذا الجزئي، وانما ينظر إلأى الشاة الكلية أي إلى النوع كونهم يشتركون في خصائص أو إلى الجنس الذي يضم كل الأنواع ويشتركون في خصائص أعم من النوع، بينما المؤرخ فإنه ينظر إلى كل واحدة مفردة عن الأخرى، أي لا يبحث عن العلائق والروابط، فهو وصف لحالة أو نقل لخبر دون الغوص في البحث عما يربط هذه الأشياء بعضها ببعض وهذا الأخير هو ما قبحه ابن خلدون وأعاب على المؤرخين السرد وفقط، وبذلك يكون ابن خلدون قد ارجع الكثرة إلى القلة، وهي طريقة الفلاسفة، فأقام بينهما روابط وعلائق، وبحث في الأسباب والمسببات، والعلة والمعلول، ة لذلك نقول أن الفلسفة هي بحث عن الروح العامة للتاريخ.

ورغم أن ابن خلدون يعيب على الفلاسفة أو يقلل من شأن الفلسفة حتى أفرد لها فصلا كاملا "في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها" وخاصة الفلسفة بمفهومها التقليدي، وهي مضرة، وضرها في الدين كثير ولذلك وجب على حد قول ابن خلدون أن تصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها، ورغم هذا الموقف في الفلسفة وهو رفضها في المسائل الاعتقادية، إلا أنه يعود إليها لكن ليس في مجال الدين وانما في مسائل أخرى متعلقة بالعمران الإنساني "فأخذ من الفلسفة نظرتها العقلية التعميمية، وأخذ من التاريخ واقعيته والاستردادية في منهجه، ليكون منها علما واحدا يجدب فيه

التاريخ الفلسفة إلى عالم الوقائع حتى لا تحلق في سماء اليوتوبيات، وتعمق فيه الفلسفة من التاريخ حتى لا يصبح مجردا روايات وسرد أخبار"[53] إن المنهج الذي اعتمده ابن خلدون في دراسة العمران البشري أو فلسفة التاريخ أو الذي أفضى به، من التاريخ، إلى فلسفة التاريخ راعي فيه القوانين الاجتماعية التي تخضع لها الظواهر التاريخية، فهذه الظواهر لا تسير حسب الأهواء والمصادفات، وانما تحكمها قوانين ثابتة مطردة شأنها في ذلك شأن الظواهر الطبيعية، فلكل معلول علة، فإذا كان السامع عارفا بطبائع الحواذث والأحوال في الوجود ومقتضياتها استطاع ان يتبين الخبر الصادق من الخبر الكاذب، فإبن خلدون في دراسته للتاريخ اهتم أكثر بما يعرف بالضروري والعام، لا بالعرضي والمنفرد، طبقا لقاعدة السببية والعلية وقاعدة الحتمية، فيكون في هذه الحالة أنه يتجاوز الحالات الخاصة إلى التعميم الموضوعي، والإبتعاد في ذات الوقت عن التعميمات الاعتباطية والتجريدية.

وانطلاقا من هذه الرؤية الخلدونية، فإنه يمكن القول اننا فعلا أما فلسفة للتاريخ أنشأها ابن خلدون، رغم أنه لم يطلق عليها هذه التسمية[54] وبالتالي لابد أنها تخضع لمقولاتها:

- **التعليل أو السببية:**

لا شك أن هذين المصطلحين قد ذكرهما ابن خلدون واتخدهما طريقين إلى جانب طرق أخرى صحيحين في دراسة التاريخ دراسة قائمة على التعليل والسببية. وذلك لأجل كتابته كتابة صحيحة بعيدة عن الخرافة والتدليس والتقرب لمن يكتب لهم التاريخ، وغيرها من الهفوات التي وقع فيها المؤرخون أن من يريد أن يخوض في فلسفة التاريخ، وروحه العامة أ يكون عارفا بأسباب التقدم واسباب التأخر، واسباب النهوض واسباب

---

(53) أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ.منشورات جامعة قار يونس.ليبيا.ط2، 1989، ص137.

(54) فقد يكون سبب ذلك راجع لعدائه للفلسفة ولما فيها من نقائص.أو كونه لم يعرف بعد هذا المصطلح فقد كان بعد ابن خلدون.و بالتالي يكون قد عبر عنه بالعمران البشري.الذي يدرس الانسان وما يصدر عنه في بناء الحضارة وبالتالي تكون الحضارة مرادفة لفلسفة التاريخ.

السقوط، وأن يكون عارفا بكل شتى من الاجتماع والاقتصاد والسياسة والتربية والفكر وغيرها مما يحيط بالانسان ومجتمعه، لأن الدنيا كلها قائمة على علل ومعاليل، فإذا اكتملت العلة شرائطها وفقدت موانعها، يكون المعلول ضروريا، ومن هنا نجد الفلاسفة يقولون بأن ما لم يجب لا يوجد، حيث لايتصور لدى عاقل أن يقول النار موجودة وهي غير حارقة إذا لامست الأشياء.

ولأن ابن خلدون اتخذ من العلة ومن السبب، على الرغم من اختلافهما، طريقا يساعد على نقل الحقائق وتدوينها بعد تحليلها واخضاعها لهذا الطريق " وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع النساني من الغراض الذاتية وما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها "[55]، ثم اننا نلاحظ أنه يكرر هذا الطريق عدة مرات، فجعله عنوان للكتاب الأول على النحو التالي "في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية والسلطان والكسب والمعاش والضنائع والعلوم ومالذلك من العلل والأسباب"[56].

والعلة في عرف الأصوليين هي الأمارة والعلامة عند الأشاعرة، وهي المؤثرة بذاتها عند المعتزلة، ولكون أن ابن خلدون أشعري المذهب فإنه حتما لا يرجع للعلة التأثير، وانما هي أمارة وضعها الشارع كذلك،و هي بهذا لا تختلف عن السبب، لأن هذا الأخير كما يقال عنه هو ما عنده يحدث الشئ لابه.

إن ابن خلدون يمن بوجود علاقة بين العلة والمعلول أو السبب والمسبب وإذا كان قانون العلة مأخوذ به في الظواهر الطبيعية وكان ذلك في القرن الثامن على يد جون ستيوارت ميل،فإن هذا النهج قد طبق غلى الأفعال الانسانية عند علماء أصول الفقه قبل جون ستيوارت ميل بعده قرون، واستعمل الأصوليون هذا المنهج واخضعوا الأفعال لطرق مثل:

(55) ابن خلدون، المقدمة، ص6.

(56) المصدر نفسه، ص7.

السبر والتقييم، الطرد، الدوران، الشبه، المناسبة[57].

فهذا المنهج التجريبي الذي عمل به الأصوليين واستمر إلى غاية أن تمثلته أوربا في القرن الثامن عشر، يعتبر من المناهج الاسلمية وابن خلدون قد درس العلوم الاسلامية ونهل منها ما تكون عنده مرجعا اسلاميا صرفا، خاصةفي علوم الشريعة وعلوم القرآن. ولذلك تراه يدل في مقدمته على تلك العناصر أو المصطلحات، التي استعملها عدة مرات، ومنه نقول أن ابن خلدون كان على وعي بما يكتب.

فاستطاع ابن خلدون ان يطبق هذا المنهج على العمران البشري، الذي هو علم الحضارات، وهو بالتالي فلسفة التاريخ، ولايخرج في تطبيقه لهذا المنهج عما قرره الأصوليون، أي على الانسان، باعتبار الانسان صانع الحضارات وصانع ما يتعلق بها، من اجتماع واقتصاد وتاريخ، وعلم نفس، وسياسة وغيرها مما يتعلق بالانسان حيث طبقه بطريقة واضحة.

ومنه نقول أن التعليل عند ابن خلدون يتصف بصفات هي[58]:

- ليس تعليلا جزئيا وليس خاصا بزمان ومكان، كما هو الحال في التاريخ العادي أي قبل ابن خلدون، وإنما هو تعليل يتجاوز قيود الزمان والمكان ليصل إلى العموم القائم على وحدة الطبيعة، ولذلك فإن هذه الصفات تعتبر أهم خاصية في فلسفة التاريخ.

- إن التعليل الذي أراده ابن خلدون ودعا إلى تطبيقه، من أجل كتابة تاريخ صحيح. هو تعليل باطني داخلي كامن خلف احداث التاريخ الظاهرة حيث يقول ابن خلدون في ذلك يقول " وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات "

- إن الدعوة التي يدعو إليها ابن خلدون وهي ضرورة النفاد إلى ما وراء الظاهر، ما هي إلا دعوة قد عمل بها الأصوليون منذ بدأ الاجتهاد عند

(57) رابح مراجي.التعليل عند الأصوليين.رسالة ماجستير في الفلسفة.جامعة القاهرة، 92، ص236.

(58) أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص138.

المسلمون سواء كان في حياة الرسول ﷺ أو بعد ذلك، إلى أن دون أول مصنف في علم أصول الفقه بعنوان "الرسالة" للإمام الشافعي (204هـ) حيث نرى أن ابن خلدون قد استفاد من الأصوليين فاستعار واستخدم مصطلحات كقياس الغائب على الشاهد، وقياس الأشباه والنظائر، وتعليل المتفق والمختلف، والعة. فهذا المنهج صالح عند الأصوليين فطبقوه على الأفعال الانسانية، فهو صالح أيضا حينما طبقه ابن خلدون على الوقائع التاريخية ودوران الحصارات، أي فلسفة التاريخ، التي تقتضي تعليلات وأحكام كلية.

- إن ابن خلدون يتخذ صفة الضرورة أو الحتمية التاريخية إذ يؤكد أن هذه الحتمية تنتهي إلى حتمية أعلى منها وهي تنتهي إلى التي أوجدتها وهكذا إلى أن تنتهي إلى علة العلل حيث يقول: "إن الحوادث من عالم الكائنات سواء كانت من الدوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية لابد لها من أسباب متقدمة عليها بما تقع في مستقر العادة، وعنها يتم كونه وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضا فلابد له من اسباب أخرى، ولا تزال تلك الأسباب مرتقبة حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها"(59). هذه النظرة من ابن خلدون تجاه العلة أو التعليل نرى أنه مخالف لتصور ارسطو حينما ربط بين العلة والمعلول أي ان العلة تؤدي حتما إلى وجود المعلول، كما أنه يخالف الفكر الاعتزالي الذي أقر أن العلة هي الفاعلة أو الموجودة للمعلول أي القدرة على التأثير. ويتفق ابن خلدون مع المدرسة الأشعرية ومتأثر بهذه الاتجاه الكلامي وخاصة الامام أبو حامد الغزالي الذي نحي منحاه، فمسبب الأسباب كلها هو الله الخالق سبحانه لا إله إلى هو، فهو فاعلها وموجدها وجاعلها كذلك، ويقدم ابن خلدون أمثلة للتوضيح، على اعتبار أن فلسفته قائمة على الواقعية وضرب الأمثال، فالدولة إذا كانت قد وصلت إلى آخرها أي هرمها وسقوطها كان ذلك كالهرم في الانسان أمرا طبيعيا لا يتبدل، وحتى إذا تدارك بعض أهل الدول ذلك التدهور بالاصلاح، إلا أن ذلك لا ينفع ولا يزيد في العمر إلا كمن يزيد النفخ في

---

(59) ابن خلدون، المقدمة، ص338.

النار فلا تكاد تضئ حتى تنطفئ[60] وبالتالي نقول أن العلل عند فلاسفة التاريخ هي تلك الروح العامة التي تجمع الأنواع في جنس واحد، ففلاسفة التاريخ ليست مادتهم وقائع ملموسة، وانما أقاموا إدعاء مسبقا فاعتبروه علة، فختزلين سائر العلل التي تظهر في التاريخ، ولما كانت علة واحدة لا تكفي لتفصيل جميع وقائع التاريخ، فإن هؤلاء الفلاسفة يحاولون سد الثغرات، ثغرة ثغرة، ثغرة تتعلق بعصر ما قبل التاريخ وثغرة تتصل بالمستقبل، والتاريخ لا يتعلق بالمستقبل بل عند ما يجد الانسان الروح العامة للتاريخ فإنه بمقدوره حينئد التعميم للمستقبل.

- **الكلية:**

المقصود بها هو أرجاع الكثرة إلى العلة، وجمعهم مع بعضهم لوجود بعض التشابه فيما بينهم، وهو ما يعبر عنه في المنطق بالجنس، أو النوع وهو أقل من الجنس وبالتالي فإن ما يسري على الجنس يسري بالضرورة على أحد افراده، وإذا صح القول نقول أن ابن خلدون يسعى من وراء ذلك إلى وضع نظرية عامة، انطلاقا من الحقائق الاجتماعية، وتقبلات الدول والأمصار والملوك والأمراء وغيرها مما يتعلق بالإنسان في التاريخ، وهو لذلك يتجه في منهجه الفكري العام إلى محاولة العثور على قانون عام يحكم هذا التطور من صعود ونزول، وسيطرة وتنحي، فالكلية هي تلك المقدمات المتعلقة يالتاريخ العالمي فهي كل الدول والأمصار لأنها تتشابه فيما بينها من حيث وجودها ومن حيث امحلالها، ولقد اهتدى ابن خلدون إلى هذه الفكرة من خلال ما عايشه ورآه مما حدث في دول المغرب الاسلامي، من الحالات التي حصلت لدولها وملوكها فاستنتج نتائج من ذلك وعممها على بقية الدول الأخرى،و هدا في الحقيقة منهج آخر يستعمله ابن خلدون هو ما يعرف عند المتكلمين وعلماء أصول الفقه بقياس الغائب على الشاهد، فأعتبروا هذا المنهج سليم إذا طبق على الانسان والظواهر الطبيعية وغير سليم إذا طبق على الأمور الميتافيزيقية، وخاصة في معرفة الخالق، كما أن

---

(60) أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص140.

هذا المنهج يعرف عند ارسطو بالإستقراء الناقص، وهو أن يطبق على عينة ثم يعمم على بقية العينات، والعودة إلى هذا المنهج عند المسلمين أو عند ارسطو، انما يكون عندما يستحبل اخضاع كل العينات للملاحظة والتجربة أي مراقبتها.

ان لجوء ابن خلدون إلى تطبيقه على الأحكام المتعلقة بدول المغرب الاسلامي بقية الدول الأخرى وشعوبها إنما نظر من[61]:

- أن وحدة الطبيعة الانسانية وحدة تكمن خلف اختلاف الشعوب رغم ما يميز كل امة، من حيث العادات والتقاليد وغيرها، فإن النتائج الكلية المستخلصة يمكن تطبيقها على غيرها من المجتمعات، وذلك ياستخدام مقياس الغائب على الشاهد أو الاستقراء المنطقي.

- التاريخ عالمي لدى فلاسفة التاريخ، ولذلك كانت ابحاثهم مركزة على مجتمع كونه يقع تحت الملاحظة، كما فعل ابن خلدن في الأندلس والمغرب، وكما فعل بعد ذلك فلاسفة التاريخ بالنسبة للمجتمع الأوروبي حينما جعلوا مجتمعه تحت أنمظارهم كالمجتمع اليوناني، الروماني، ثم الحضارة الأوروبيون الحديثة، وهذا ايضا ينطبق على ما قد مر بشعوب بعض الدول العربية وصار يعرف بالربيع العربي، وأسبابه الظاهرة، إما الجوع وإما السكن... بينما نقول أن السبب الكلي أي الذي يجمع هذه الشعوب العربية، وحتى الإفريقية، وأدى إلى مثل هذه الثورات يكون الاستبداد الذي أدى إلى كثير من التفاصيل الذكورة آنفا.

الخاتمة:

والخلاصة نقول أن ابن خلدون عاش في عصر انحطاط الدولة الاسلامية فيعتبر آخر الفلاسفة المسلمين، كما كان بداية أو قريبا لظهور عصر النهضة في أوربا وظهور الثورة العلمية. فوجوده قد لفت نظر الساسة في حكمهم، من حيث أنهم يقبلون على الإستعانة به والخوف منه، وهي

(61) المرجع نفسه، ص138.

الصورة المقلقة عند ابن خلدون نلمسها في كتابه العبر، لما يحدث له من تقلبات نتيجة تقلب الدول والأمصار، ولا يخرج عن ذلك القلق والشعور بأفكار ابن خلدون من خلال قرائه والباحثين في فكره، فإنك تراهم منقسمين في وصفه على أنه ليبرالي، واشتراكي ورأسمالي، وصوفي وفيلسوف للتاريخ وعالم اجتماع.. وغيرها من التسميات والألقاب التي تطلق عليه، فصار مادة دسمة للباحثين على مختلف توجهاتهم الفكرية والثقافية، ولأدل على ذلك ما قد كتبه الباحثون الذين يفوق الخمسمائة كتاب وبحث مدون بمختلف اللغات ومختلف الشعوب من عربية إلى إسلامية إلى غربية، وهذا يدل على واقعية ابن خلدون في طرحه للقضايا طرحا واقعيا تنبئيا بإستعمال الأسباب ومسبباتها، وليس التكهن القائم على السحر والشعوذة، لذلك استحق ابن خلدون لقب فيلسوف المغرب والمشرق حيث التزم ابن خلدون بالتأريخ لكل النشاطات الانسانية المختلفة، داعيا إلى تكوين نظرة عامة عن التاريخ بحيث يتم التركيز على الناس مجتمعين، وليس الأفراد، فكان طرحه قد أسس لظهور فلسفة للتاريخ قائمة على الواقعية.

وبذلك نستطيع القول أن ابن خلدون قد أثر في كثير من الفلاسفة الذين بحثوا في مثل هذه المسائل والقضايا التي طرحها ابن خلدون، ومنهم فيكو ومنتسكيو، وأوجست كونط، حيث نسب إلى هؤلاء أنهم واضعي فلسفة التاريخ وعلم الإجتماع.

الفصل الخامس

فلسفة التاريخ عند كانط:
من الفهم المتعالي إلى الفهم المحايث

بلكفيف سمير(*)

المقدمـة:

يعدّ القرن الثامن عشر قرنا متميزا بوصفه أفرز وعيا فلسفيا عميقا بالمعرفة التاريخية، وبدوره أعطى مفهوما جديدا للزمان بحيث سيكون عاملا للتقدم والتطور، وفي هذا السياق يتحدد توجه نقدي مع كانط في فلسفة التاريخ مرتبط أكثر بالاشتغال فيما وراء المقولا ت التاريخية؛ من أجل تجاوزها نحو إشعاعية كونية-على حّد تعبير ميشال فوكو- بحيث تختزل كل المنظومات الواقعية والأحداث التاريخية إلى حدود لانهائية وهو الشيء الذي يعكس هاجسا فلسفيا عند كانط، وهو تفسير التاريخ من وجهة نظر كونية، وهذا ما تعكسه دلالة عنوان كتابه الموسوم بـ"فكرة لتاريخ كوني من وجهة نظر كوسموسياسية".

إن التاريخ بالنسبة لكانط هو ذلك الحقل الذي تمكننا دراسته من استشراف غد افضل لحياة إنسانية عادلة تلازمها القيم الإنسانية الفاضلة كالعدل والحرية والسلام الأبدي، بحيث تتعلم الإنسانية فن العيش معا-بما

(*) أستاذ جامعي وباحث أكاديمي، جامعة عباس لغرور- خنشلة - الجزائر.

هي ذوات إنسانية- على وجه المعمورة، وخلق فضاء عمومي قائم على مبدأ العمومية بوصفه شرطا لكل علاقة مع الآخر باعتبار الإنسان كائنا عاقلا خاضعا لقوانين العقل العمل.

تهدف الدراسة الفلسفية التاريخية عند كانط إلى بلورة المفهوم التقدمي التفاؤلي لمستقبل البشرية مع مزيدا من الثقة في قدرة الإنسان على توجيه التاريخ وجهة أخلاقية تمكننا من الإنخراط في مواطنة عالمية، وذلك من أجل التخفيف من وطأة الإنتماء ومن ثقل الذاكرة التاريخية.

لقد شددت فلسفة التاريخ عند كانط وفق أسئلتها النقدية على فكرتي المعقولية والغائية وجعلتهما تستقطبان كل الأسئلة المستعصية على الفهم التاريخي بمعناه الضيق أو بمفهومه الفلسفي التأملي الواسع، ذلك أن السؤال الذي يطرحه كانط ويدفعنا -نحن أيضا- للتساؤل معه: هل من الممكن استنتاج توجه عقلاني لمستقبل البشر؟ وما هي دلالات هذا التوجه؟ ثم كيف يمكن فهم حركية التاريخ وكيف يمكن تفسيرها؟ كيف يمكن الكشف عن هذا التوجه العقلاني-الغائي لحركية التاريخ؟ وفق أي متغيرات وأي ثوابت؟ كيف يقوم كانط بترتيب ملف التاريخ وزحزحة معناه من الفهم الثيولوجي إلى الفهم الإنسانوي؟ وبتعبير آخر كيف يجعل كانط في بنائه لحركية التاريخ يعتمد في جزء كبير منه على ارادة البشر وأخلاقيات الكائن العاقل؟ وأخيرا كيف يمكن لنا اليوم -وفق تفاؤلية كانط- من مزيدا من الثقة في الإنسان نحو بناء عالم أفضل وأسمى مما كان عليه؟ كيف يكون مسعى السلام العالمي ضامنا لمستقبل أفضل وفق أي أهداف وأي رؤى وتطلعات؟

أولا: التاريخ من جدل الطبيعة إلى جهد الإنسان

1 - لابد من الثقة في الإنسان أو نحو نزعة إنسانية متفائلة:

إن نظرة عامة على الإنسانية وحياتها (السياسية، الاقتصادية، الخلقية) تجعلنا نعتقد أن خلاص الإنسان لا يتحقق إلا بالجهد الإنساني وحده، وأن قوام الإنسانية يعتمد على إدراك الإنسان أن المشكلة الفلسفية تخصّ كائنات

بشرية تبذل غاية جهدها لتفهم عالم التجربة الإنسانية بالاعتماد على أدوات إنسانية، كما يعتمد من الناحية الأخلاقية، على اهتمام الإنسان بما يدخل في نطاقه من صفات وفضائل وأعمال[1]. إن النزعة الإنسانية تجعل من تحقيق الذات الإنسانية هدفا نهائيا للسلوك الأخلاقي والاجتماعي[2]؛ أي النزوع نحو الإيمان بقيمة الذات الإنسانية[*]، وهو نزوع ظهر عند الجيل الأول من التنوير الراديكالي بحيث تجلى في بناء مفهوم يتراوح بين التأكيد على تناهي الإنسان وعلى فعاليته باعتباره المركز الجديد بعد أن ابتعدت الآلهة عن العالم -في نظر بعض الفلاسفة- وبعد أن دفعته دفعة أولى أعطته الحركة والحياة[3].

إن الواجب علينا -حسب كانط- هو تنمية المشاعر الإنسانية تجاه الآخرين ثم المشاعر العالمية، إذ أنـه يوجد في نفوسنا شيء يجعلنا نعير اهتمامنا لذواتنا[4]، لكن بالقدر نفسه فالذات تتطلع نحو الإنسانية جمعاء -كغاية في حدّ ذاتها- ذلك أن الإنسانية ليست مسؤولة عن الصورة التي يمكن أن نشكلها لأنفسنا فحسب بل هي فتح لإمكانات جديدة في هذا العالم، ولذلك كان "فولتير" يسأل في مؤلفه "حوارات فلسفية": "ما الشيء الذي تصفونه بالعدل والذي تصفونه بعكس ذلك؟" وكان يجيب بعد ذلك: "هو عندي ما يبدو على تلك الصفة لدى جميع سكان العالم"[5]، وهذا ما

---

(1) مراد وهبة، يوسف كرم، يوسف شلالة، المعجم الفلسفي (عربي، انجليزي، فرنسي)، مرجع سابق، ص31.

(2) عبده الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، مرجع سابق، ص96.

(*) إن هذه الثقة بالإنسان والعقل قد أفضت إلى الإيمان بالتقدم، وهو ما سماه المؤرخون "عقيدة التنوير" الأساسية وقد تمثلت هذه القيمة عند أصحاب التنوير المعتدل في فكرة "الخروج من القصور إلى الرشد المعرفي والحقوق" حسب العبارة الكانطية، نقلا عن صالح مصباح، التنوير الكلاسيكي في تنوعه وتاريخيته راديكاليا ومعتدلا ومضادا، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، عدد38-39، 2004-2005، ص82.

(3) المرجع نفسه، صص73-74.

(4) إيمانويل كانط، تأملات في التربية، ما الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟ مصدر سابق، ص81.

(5) تزفيتان تودوروف، روح الأنوار، مرجع سابق، ص131.

يعكس مدى تقارب البشر لا عن طريق العرق وإنما عن طريق البعد الإنساني الذي يكمن في كل ذات، لذا كان لزاما علينا: "تنمية الاستعدادات الطبيعية -مادامت هناك الكثير من البذور الإنسانية- تنمية متوازنة، ونطور الإنسانية ابتداء من مبادئ نموها ونعمل على أن يدرك الإنسان غايته"[6].

يبيّن كانط أن البعد الإنساني -التواصلي تحمله كل ذات بالقوة، خاصة وأن الإنسانية تتقدم نحو الأفضل والأرقى: "لذلك ينبغي أن يكون ذلك ماثلا على الدوام في أذهان المسؤولين عن المخططات التربوية بحيث يجب ألا يربي الأطفال فقط حسب حالة النوع البشري الراهن، بل بحسب الحالة الممكنة التي تكون أفضل منها في المستقبل؛ أي وفق فكرة الإنسانية وغايتها الكاملة"[7].

هكذا تُوكل مهمة تنمية الإنسانية إلى المربين من أجل بلوغ الكمال؛ أي تجسيد البعد الإنساني على مستوى الواقع والتاريخ، فتصبح الإنسانية جمعاء تتقدم وفق تاريخ كوني، بحيث تنتصر فيه القيم الأخلاقية والفضائل الإنسانية ما يسمح بإمكانية تحقيق مستقبل أفضل بدا يلوح في الأفق، وهو ما يعكس مسارا للتقدم نحو الأحسن والأرقى.

2 - إرادة البشر، من أجل غائية عقلانية في التاريخ:

إذا كان العصر الوسيط اعتبر كل زمانية ابتعادا عن الأصل وانحرافا عن نموذج الكمال، ورأى فيها نوعا من التردي والسقوط والتدني، فإن القرن الثامن عشر سيرى فيها عنصرا مكوّنا للتقدم، وسيعتبر مفكروه الحاضر -حاضرهم- فاصلا ووصلا، وصل في آن معا بين ماض متخلف ومستقبل أفضل[8]، إذ يصبح التاريخ الحقيقي في منظور القرن الثامن عشر هو التاريخ

---

(6) إيمانويل كانط، تأملات في التربية، ما الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟ مصدر سابق، ص16.

(7) المصدر نفسه، ص05.

(8) سالم يفوت، الزمان التاريخي من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1991، ص07.

الذي ينجح في الإمساك بخيوط التقدم؛ أي الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة، وهو ما يبرّر الفضول التاريخي الذي طبع القرن الثامن عشر والمتمثل في حب معرفة كل ما هو غريب ومخالف[9].

إن التاريخ كنسق معرفي قائم بذاته له موضوعاته ومناهجه ومفاهيمه ضمن النسق الفلسفي، ينطلق من المحددات والأسس المرجعية لفلسفة التاريخ، وهو ما يجعل من الضروري تحديد المجال المعرفي لنظام التاريخ ومحايثته للفلسفة في شكل بنية معرفية تعمل على بلورة صورة الوعي التاريخي[10] بما هو وعي تحركه النزعة الإنسانية المتفائلة[*] التي تعمل على تجسيد التاريخ الشامل للبشرية؛ أي التاريخ الكوني، ذلك التاريخ الشامل الذي كان موضوعا محببا لمفكري القرن الثامن عشر، أو تاريخ الحضارة ومجموع التجربة الإنسانية من حيث هي تجربة تاريخية على محكها يفترق ويتباين البشر[11].

إذا كنا نستطيع أن نعزو إلى الإنسان إرادة خيّرة بالفطرة فإنه يمكن أن نتنبأ يقينا بتقدم النوع الإنساني نحو الأحسن؛ أي أنه ينبغي أن نربط التاريخ التنبؤي للإنسانية بنوع من التجربة التي تكشف في النوع الإنساني عن استعداد يكون علّة للتقدم نحو الأحسن[12]، ذلك أنه في الكون نية خفية وغاية يشارك فيها الإنسان ربما بغير علمه، وكما يقول "هوغو" في "الأشعة والضلال": "لا تخشى شيئا أيها الإنسان فالطبيعة تعرف السر الكبير

(9) المرجع نفسه، صص19-20.

(10) بن مزيان بن شرقي، التاريخ وكونية الاختلاف، من أجل فلسفة أخرى للتاريخ من منظور كوني، مرجع سابق، ص29.

(**) إن عظمة الإنسان تتجلى في فرض نظام وقيم إنسانية على عالم لا غاية له ولا هدف فيه -على حد تعبير لافيني- في قصيدته "بيت الراعي": «لقد بدّد الراعي الظلمات وأنار بيته بنفسه، لأنه أعظم من الكون محط حكمه، أعظم من الكون الذي يجهل وجوده". نقلا عن: فرانسوا غريغوار، المشكلات الميتافيزيقية الكبرى، مرجع سابق، ص14.

(11) سالم يفوت، الزمان التاريخي من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية، مرجع سابق، ص19.

(12) عبد الرحمن بدوي، فلسفة التاريخ عند كانط، مرجع سابق، ص93.

(13) فرانسوا غريغوار، المشكلات الميتافيزيقية الكبرى، مرجع سابق، ص14.

وتبتسم"[13]، إن رأيا كهذا يجد مسوّغه في فلسفة غائية للتاريخ تنساق وراء اكتشاف نشاطه التركيبي استنادا إلى وجهة نظر عن مساره ككل، وتربط الأحداث برباط واحد وتميط اللثام عن خيط خفي يقبع خلف كل الصور والأحداث[14]، لكن كانط يعلمنا أن بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون مسافة على الإنسان أن يقطعها، من أجل تحقيق التناسق المأمول بين مملكة الطبيعة ومملكة الحرية، فالعالم لن يكون أحسن العوالم الممكنة إلا بإرادة البشر وجهدهم للتقدم الأخلاقي نحو مملكة الخير الأسمى، ويبدو أن الإله لا يصلح في كل ذلك عند كانط -بعبارة يوفال- إلا بوصفه ضمانة أنطولوجية لقدرة الإنسان على تحمل مهمته التاريخية[15].

إن الوظيفة المعمارية والنقدية لفكرة التقدم تجعل منها الخيط الهادي لاتساق ممكن لفكرة التاريخ، وهو ذلك الخيط الهادي الذي كشف عنه كانط في نص: "فكرة لتاريخ كوني من وجهة كوسموسياسية" الذي يبلور وجهة نظر فلسفية حول التاريخ تمكّن من فهمه وفق معقولية متميزة عن معقولية الطبيعة القائمة على الحتمية، إذ لا يطمح كانط إلى تأسيس علم للتاريخ يجعل من التقدم نتيجة لقوانينه ومن التنبؤ دوره الأساسي، وإنما يريد أن يقدم فكرة تصلح لفهم عقلاني للتاريخ يجعل التقدم مقتضى وغاية وليس نتيجة حتمية[16].

إن التقدم ليس فقط على المستوى المادي والفكري الذي يمكن ملاحظته بسهولة، بل على المستوى الأخلاقي كذلك، ذلك أن الإيمان بوجهة للتاريخ وبتقدمه واجب، وكما أكد كانط في الجزء الثالث من النظرية والتطبيق، فإن النوع الإنساني ليس كما يعتقد "مدلسون" "Mendelssohn" في تقدم مستمر من جهة الثقافة فقط، بل هو يتطور نحو الأفضل من

(14) سالم يفوت، الزمان التاريخي من التاريخ الكلي إلى التواريخ الفعلية، مرجع سابق، ص09.

(15) أم الزين بنشيخة-المسكيني، كانط راهنا أو الإنسان في حدود مجرد العقل، مرجع سابق، صص94-95.

(16) منير الكشو، التاريخ والتقدم عند كانط، مرجع سابق، صص24-25.

حيث الغاية النهائية لوجوده، وهذا التطور يمكن -دون شك- أن ينقطع أحيانا ولكن لا يمكن أبدا أن يتوقف، ثمة إذن حكمة عليا تتحكم في مسار الأشياء من أعلى إلى أسفل من غير أن تفقد الأمل في الطبيعة الإنسانية(17)، ذلك أن كل الاستعدادات الطبيعية لكائن ما قد هيأت على نحو من شأنه أن تتحقق كاملة ذات يوم وفقا للغرض المنشود، ولقد أقام كانط هذه القضية على فكرة الغائية في الطبيعة ومؤداها أن كل عضو في الطبيعة قد هُيئ لأداء وظيفة، والإنسان عضو في الطبيعة فهو مهيأ إذن لأداء وظيفة وإلا كانت الطبيعة عابثة وكانت الصدفة هي المتحكمة في أمور الكون(18).

3 - التقدم(*) نحو تاريخ أحسن وأرقى:

إن التقدم الفعلي هو تقدم النوع البشري نحو قصديته العقلانية والأخلاقية(**)؛ أي نحو وضع يكون فيه الإنسان البداية المطلقة والعلة الأولى لأفعاله ومواقفه وأفكاره، وهو وضع لا يمكن أن يكون له أي مثيل في الحاضر أو في أي زمن، وإنما يظل غاية ينشدها التاريخ الإنساني وينجذب نحوها، ولا تمثل أحداث الحاضر إلّا علاقات أو مؤثرات دون أن يكون الإنجاز والتحقيق الفعلي لذلك التقدم ووفقا لهذه الوجهة التيولوجية

---

(17) أنري دوترني، فلسفة القانون الكانطية، مجلة أيس، عدد01، جوان 2005، ص51.

(18) Emmanuel Kant, Ide d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, op, cit, p24.

(*) يطرح كانط فكرة أساسية مفادها أن النوع الإنساني يسير في تقدم نحو الأفضل، وهي المسألة التي طرحها المعتزلة من قبل وكان بينهم وبين الأشاعرة خلاف عليها، وتمثلت في موضوع "الصلاح والأصلح" الذي أكّدته المعتزلة ونفته الأشاعرة، وهي المسألة نفسها التي طرحها "لايبنتز" قبل كانط في موضوع " أفضل العوالم الممكنة " نقلا عن: حسن حنفي، الصراع بين الكليات الجامعية عند كانط، أوراق فلسفية، عدد11، 2004، ص150.

(**) إن موضوع هذا التقدم كان خلاصة ذلك النداء الذي وجهه "فيكو" في كتابه "مبادئ علم جديد" و"كوندرسيه" في كتابه "لوحة تاريخية لتقدم العقل البشري" داعيين إلى تحرير الكائن البشري من كل ما يشدّه إلى الطبيعة مركزين على أن العقل هو العامل الأساسي في كل فهم. نقلا عن: بن مزيان شرقي، التاريخ وكونية الاختلاف، مرجع سابق، ص10-11.

يكون تقدم الجنس البشري نحو قصديته العقلانية معيارا ننظم من خلاله أحداث الماضي، فنحكم عليها ونثمّن ما يجري في الحاضر دون أن يصبح الحاضر تتويجا لسياق أو مسار التاريخ[19].

إن كانط يثق في الإنسان ثقة مطلقة تجعله يوكله مهمة إيصال العالم إلى غائية نهائية ألا وهي تحقيق كونية حقوقية يسجلها التاريخ على مستوى الواقع في تقدمه المستمر، حيث يقول في هذا الصدد: "نعم إني أؤكد دون أن أكون نبيا ما أستطيع أن أتنبأ به للإنسان وفقا لإرهاصات هذا العصر أن هذه الغاية -وهي تحقق دولة مؤسسة على مبادئ الحق القانوني- تستحق وستكون استهلالا لتقدم مستمر بغير نكسة شاملة"[20].

هذا، ولا يتوقف كانط عند الحدود القانونية وميلاد الحق ليحصر التقدم في المعنى السياسي؛ أي ميلاد الدولة والمجتمع المدني الذي يحتكم إلى سلطة القانون (القوانين السياسية)، وإنما يجعل التقدم مهمة ومقتضى عقلاني لا يجد في الواقع تجسيدا له، ويظل التباعد بين الواقع والمثال مفارقة تحكم باستمرار فكرة التقدم، ذلك أن الحديث عن التقدم هنا هو حديث عن المسافة الفاصلة بين مثال نتطلع إليه وواقع لا يتضمنه قبليا، ما يحول دون أي تماه بين العقل والواقع وبين التقدم والتاريخ، ووفقا لهذه الوجهة لا يكون التاريخ تطورا تدريجيا نحو الحاضر؛ أي نحو ما هو قائم أو ما تم إنجازه، ذلك أن كانط لا يستنتج التقدم من التاريخ، وإنما التقدم فكرة معيارية يتجه نحوها التاريخ، وهذا ما يبرز في ارتباط التيولوجيا الطبيعية بالتيولوجيا الأخلاقية[21].

من الواضح أن تصور كانط للتاريخ باعتباره مسرحا للصدام والصراع هو الذي جعله يعزو التقدم نحو الأفضل إلى العقل، ليصبح بذلك التقدم معطى قبلي لا يستمد من تجارب الأمم، والحديث عن العقل هو حديث عن قدرة الإنسان في تجاوز واقعه المزري-المؤلم إلى واقع يكون فيه أفضل على

---

(19) منير الكشو، التاريخ والتقدم عند كانط، مرجع سابق، ص24.

(20) عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة، مرجع سابق، ص203.

(21) منير الكشو، التاريخ والتقدم عند كانط، مرجع سابق، ص32.

نحو شامل وأبدي: "فلا بد أن تتحقق في الإنسان بوصفه الكائن العاقل الوحيد على ظهر البسيطة تلك الاستعدادات الطبيعية التي تهدف إلى استخدام العقل، بحيث تتحقق كاملة في النوع ولا في الفرد"[22].

بالرغم أن كانط يؤكد على أن نقد الحكم التاريخي لا يستمد أصالته من مجرد التحول إلى الماضي من حيث يجب أن يكون معيارا في توجهنا إلى المستقبل أيضا، ومن حيث يجب أن نسهم في تأهيلنا لمواجهة المستقبل بشكل إيجابي فعال بدلا من النظر إليه كمجرد مصدر للكشف[23]، إلا أنه من جهة أخرى يؤكد على أن الطبيعة أرادت أن ينتج المرء بنفسه ومن نفسه كل ما يتجاوز نطاق التنظيم الآلي للحياة الحيوانية وألا يشارك في أية سعادة أو كمال آخر غير ذلك الذي أوجبه لنفسه بعقله[24]، ويختم كانط هذا العرض للبداية المفترضة للتاريخ الإنساني بالعبارة التالية الحافلة بالدلالة: "وهكذا فإن حاصل أقدم تاريخ للإنسانية قامت الفلسفة ببحثه هو الرضا بالعناية وبسير الأمور في مجموعها وهو سير لا يمضي من الخير إلى الشر بل من الأسوأ إلى الأحسن تدريجيا، وكل منا مدعو إلى أن يسهم-بقدر ما يستطيع- في هذا التقدم دعوة صادرة عن الطبيعة نفسها"[25]، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الأسوأ هو الشر والأحسن هو الخير، ويغدو بذلك التقدم -على المستوى القيمي- يشير إلى تغلب قوى الخير في العالم الناتج عن انتصار المثل الإنسانية والمبادئ الأخلاقية، الشيء الذي يجعلنا نتساءل عن حقيقة وطبيعة هذا التفوق لما هو أخلاقي-إنساني، فكيف ينتقل الوعي التاريخي من جدل الطبيعة إلى جدل الإنسان؟ أو بتعبير آخر كيف يتغلغل البعد الإنساني بما هو بعد أخلاقي في بناء حركية التاريخ؟ وكيف يحدث أن تنتصر في النهاية المبادئ الأخلاقية وقوى الخير في العالم؟

---

(22) Emmanuel Kant, Idée dune histoire universelle, au point de vue cosmopolitique, op. cit, p 24.

(23) رودلف ماكريل، كانط ودلتاي وفكرة نقد الحكم التاريخي، ترجمة، أحمد عبد المجيد، أوراق فلسفية، عدد11، 2004، ص179.

(24) Emmanuel Kant, Idée dune histoire universelle, au point de vue cosmopolitique, op. cit, pp 24-25.

(25) عبد الرحمن بدوي، فلسفة التاريخ عند كانط، مرجع سابق، ص104.

ثانيا: من الثيولوجيا الطبيعية إلى الثيولوجيا الأخلاقية، نحو انتصار المثل الأخلاقية

إن البحث في التاريخ الإنساني ليس في الحقيقة بحثا عن الماضي من أجل الماضي وإنما من أجل المستقبل؛ أي تاريخ ينبئنا بنتائجه المستقبلية، بأن تكون هناك نوعية جديدة للبشر، وتاريخ أخلاقي يحمل في تضاعيفه المبادئ الأخلاقية والمثل الإنسانية(26)، وكانط -وفق فلسفته النقدية- يعرض منظورا تركيبيا لما هو واقعي ومثالي في الوقت نفسه، ذلك أن العقل البشري له القدرة على تصور ما هو أخلاقي، الأمر الذي يعكس الثقة في الإنسان والأمل فيه باعتباره مسؤولا عن الجنس البشري(27)، وهذه المسؤولية الممزوجة بالوعي والبعد التاريخيين من شأنها أن تجعل الانتصار لصالح المثل الأخلاقية وقوى الخير في العالم.

1 - البعد الأخلاقي محركا لمستقبل أفضل:

إن تحقيق المتعة والرخاء -حسب كانط- لا يمثل التقدم وإنما الاتجاه المتواصل والتوتر القائم والدائم لإرادة لا تجد اكتمالها إلا في البعد الأخلاقي الذي تطلبه؛ أي الخير الأسمى، ويمكن تصور التقدم على هذا النحو من أجل التصدي لكل الانحرافات في فهم الأخلاقية سواء أكانت تجريبية (سيادة مبدأ اللذة) أو كانت صوفية (القداسة أو صورة الحكيم الرواقي)، كما يمكّن أيضا من تقويض التصورات التي تؤكد أسبقية النظرية في كل تحليل للفعل الإنساني، وهي تصورات يلمس كانط أثرها في النزعة العقلية المتفائلة التي تقيم الفعل على المعرفة النظرية أو في النزعة الريبية- التجريبية التي تجعل من الخير والسعادة والمنفعة غايات الفعل

(26) Emmanuel Kant, le conflit des facultés, traduit par, j. gibelin, librairie philosophique j. vrin, paris, 1988, pp 93-94.

(27) Emmanuel Kant, leçons sur la théorie philosophique de la religion, op, cit, p316.

الإنساني[28]، ذلك أن المكسب الذي يحصل عليه النوع الإنساني من التقدم نحو الأفضل ليس زيادة الكمية في إخلاص النية والقصد؛ أي زيادة النوايا الطيبة، بل زيادة آثارها المشروعة في الأفعال طبقا للواجب؛ أي زيادة الأفعال الخيرة للبشر وقوة الخير في العالم، وذلك في صورة عنف أقل وليونة أكثر مع سيادة القانون وسيادة قيم الشرف والوفاء[29]، ذلك أن الطبيعة: "تريد بصورة لا تقاوم أن يكون النصر أخيرا للحق، بالرغم من أن البشر قد يبدون عكس ذلك، إلا أنه في نهاية المطاف ستنتصر المثل الأخلاقية والقوى الخيّرة "[30].

هكذا يكون الحاضر أفضل من الماضي والمستقبل أفضل من الحاضر، وتنعكس هذه الأفضلية الزمانية على مستوى الواقع، بحيث تستطيع الإنسانية بلوغ -ولو بالقدر القليل- مستوى النضج السياسي والأخلاقي بحيث تظهر الدساتير والقوانين التي من شأنها تعزيز الكرامة والبعد الإنساني والتي تحفظ حرية الفرد، وذلك أن تصور الحق (القانون)، الذي هو الشرط اللازم لتعايش الحريات الفردية وهو أيضا عماد لتصور الدولة من حيث أن غرضها ليس هو إرشاد الناس إلى السعادة بل كفالة النظام لكي يتيسر للإنسانية أن تتقدم نحو الأحسن والأفضل حتى يصبح مخطط النمو والتقدم الذي يسير فيه التاريخ الإنساني، إنما هو تعبير عن المثل الأعلى للحرية[31]، فالطبيعة والحرية: "إن اجتمعتا في فكر الإنسان بحسب مبادئ الحق الكامنة فيه تصبحان وحدهما القادرتين على تقرير هذا الأمر (التقدم) حتى وإن لم يكن ذلك إلا في صيغة غير محددة وكحدث عارض"[32]. وإذا كان الحل الأمثل والكامل -حسب أفلاطون- لأي دستور أو لقوانين تامة وعادلة ذات صلاحية مطلقة يبدو مستحيلا على مستوى الواقع[33] فإن كانط كان أكثر جرأة من

---

(28) منير الكشو، التاريخ والتقدم عند كانط، مرجع سابق، ص26.
(29) حسن حنفي، الصراع بين الكليات الجامعية عند كانط، مرجع سابق، ص153.
(30) إيمانويل كانط، نحو السلام الدائم (محاولة فلسفية)، مصدر سابق، ص67.
(31) عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص127.
(32) ميشال فوكو، كانط والثورة، مرجع سابق، ص15.
(33) منير الكشو، التاريخ والتقدم عند كانط، مرجع سابق، ص21.

أفلاطون فهو لم يعمل على تأجيل سعادة البشر إلى ما وراء العوالم، وإنما حاول تجسيدها في عالمهم الواقعي، هي السعادة التي لا يمكن أن تكون شيئا آخر سوى بلوغ سلام أبدي(*).

2 - البعد الحقوقي-السياسي مستشرفا لعالم أفضل:

إن الإيمان بالتقدم، سواء من ناحية تاريخ كوني أحسن وأرقى، أو من ناحية انتصار المثل الأخلاقية وقوى الخير في العالم، لا ينتج إلا من ظهور شرعي لفكرة الحق، لقد شهد المجتمع حادثة من هذا النوع هي الثورة الفرنسية (1789)، إلا أن كانط يدين تطرفها رغم أنها -حسب كانط- أيقظت في روح الشعوب حماسا خالصا وتفاؤلا بقرب سيادة القانون وسعادة البشر، وبالتالي استئصال النزعة العسكرية ونزع السلاح وإيقاف الحروب، هذه الأخيرة التي تعد أكبر مانع أمام التقدم الخلقي، وإذا كانت الحرب هي النتيجة الطبيعية للتعصب والقهر والسيطرة فإن هدف كانط هو أخذ الإنسانية إلى غايتها النهائية وهي تحقيق سلام كوني(**)(34)، وهو سلام يعد بمثابة ثمرة للنهج القانوني وانتقال تدريجي من الحالة الطبيعية إلى الحالة القانونية على صعيد الدولة الداخلي أولا ثم على صعيد العلاقات بين الدول(35)، فالسلام-فيما يقول كانط-: "الذي ينبغي أن يعقب ما يسمى خطأ حتى الآن بمعاهدات الصلح (وهي في الحقيقة اتفاقيات هدنة) ليس فكرة جوفاء، إنما

(*) ما من أمل ينشده الإنسان في عالمنا وزماننا ويتوق إليه بشغف يفوق ما يتوق إليه في سلام أبدي، وهو سلام من شأنه أن يحرر مستقبل الإنسانية من عنائها الأكبر الناجم عن التطور السريع الذي أحرزته صناعة الأسلحة الفتاكة فغدت تهدد الوجود البشري على الإطلاق. نقلا عن إيمانويل كانط، نحو السلام الدائم (محاولة فلسفية)، من كلمة التمهيد أنطوان هنين، ص11.

(**) لقد كان "لايبنتز" -في نظر كانط- قاسيا حينما كتب يقول: «لكن أي سلام دائم يمكن أن نقيمه بين أناس يسمحون بشكل عمومي بقواعد مضادة إطلاقا لكل مشاريع السلام فلم يعد هناك أي حق بين البشر ولا أي عقيدة، ولا أي سلم دائم يمكن أن نتمناه، ليس هذا سوى تصنعا ولهو غير مجد لحشد من السذج". نقلا عن: أم الزين بنشيخة، كانط في فضاء هابرماس أو كيف الكلام على السلم الدائم، أوراق فلسفية، عدد11، 2004، ص208-209.

(34) حسن حنفي، الصراع بين الكليات الجامعية عند كانط، مرجع سابق، ص124-125.

(35) إيمانويل كانط، نحو السلام الدائم (محاولة فلسفية)، مصدر سابق، ص15.

هو مهمة تتحقق رويدا رويدا وتقترب من غايتها بخطى واثقة مستمرة ولابد من الأمل بأن الفترات الزمنية التي تستغرقها هذه الخطوات الصاعدة باتجاه السلام الدائم تتسارع أكثر فأكثر)"[(36)].

3 - تجربة السلام العالمي انتصار للمثل الأخلاقية:

ما الذي يجعل من مطلب السلام مطلبا إنسانيا ملحا؟ وإلى من يتوجه هذا الرجاء (سلام كوني) أو ذلك النداء سواء كان سخرية أم هجاء؟ هل يتوجه إلى الناس بعامة أم إلى الساسة بخاصة أم هو قول خاص بالفلاسفة؟ والحقيقة أن كانط لم يحسم هذه المسألة ضمن مقال سنة (1796) إلا أننا نعثر لديه على إجابة شافية عمن يكون مسؤولا على السلام الكوني في أحد هوامش كتاب "نزاع الكليات" (1798) في تعليقه عن يوطوبيات الفلاسفة. لقد تم إخراج "أطلنطا أفلاطون" و"يوطوبيا مور"، و"أقيانوس هارينكتون"، و"سفير أنبيا آلاس"، إخراجا مسرحيا، لكن لم يحدث أبدا القيام بمحاولات تحقيقها، ذلك أن أملنا وتفكيرنا في ظهور كيان سياسي فاضل مهما كان الأمر متأخرا مثلما نفكر بذلك هو حلم عذب، ومع ذلك أن نقترب من ذلك أكثر فأكثر ليس فقط أمرا قابلا للتفكير من جهة أن ذلك يتطابق مع القانون الأخلاقي[(*)] وإنما هو واجب، لكنه لا يخص المواطنين فحسب بل يخص قادة الدول، وكانط يحدد للفلاسفة مالهم وللساسة ما عليهم[(**)]، فللفلاسفة حق التفكير في السلام الكوني، وعلى قادة الدول

---

(36) المصدر نفسه، ص99.

(*) إن ما يجعل كانط يؤسس للسلام الكوني-الأبدي هو تقدم التاريخ نحو الأفضل والأحسن، ولكن ليس كباقي الفلاسفة الذين ينظرون إليه كحتمية وإنما لأن كانط يربط هذا التقدم التاريخي بالتقدم الأخلاقي.

(**) لا ينساق كانط مع أفلاطون في دعوة هذا الأخير إلى أن يكون الفلاسفة حكاما، أو الحكام فلاسفة، وكل ما يطلبه من الحكام ألا يكتموا أصوات الفلاسفة، بل يتركونهم يبدون آراءهم بحرية، خصوصا وأنه لا خطر على الحكام من الفلاسفة لأنهم لا يؤلفون أحزابا ولا جمعيات ولا نوادي سياسية. نقلا عن: عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة، مرجع سابق، ص246.

واجب العمل على الاقتراب منه أكثر فأكثر[37]. لكن السؤال الذي يمكن طرحه في هذا السياق هو: ما هي دوافع هذا التفاؤل النسبي؟ أو بتعبير آخر: ما هي الآليات التي تمكننا من تحقيق سلام كوني وأبدي أو على الأقل التمهيد له؟

إن ميثاق السلام العالمي لا يؤلف جزءا من نظرية الحق فقط، بل هو الغاية النهائية بأسرها لنظرية الحق، ذلك أن حالة السلام هي الحالة الوحيدة التي فيها ما هو لي وما هو لك؛ أي حالة قانونية يسودها سلام ونظام، وهذا الأخير لا يمكن أن يُستمد من تجربة أولئك الذين رضوا به حتى ذلك الحين كمعيار لسائر الناس، بل يجب أن يُستنبط قبليا بواسطة العقل من المثل الأعلى لتجمع قانوني للناس تحت قوانين عامة. والواقع أن كل الأمثلة لا تستطيع إلا أن توضح لا أن تثبت، ولئن كان من المستحيل للوهلة الأولى تحقيق فكرة السلام الكوني، فإنه من الممكن التأدي إليها بإصلاح غير مشعور به يتم تبعا لمبادئ راسخة تقودنا دائما إلى هذا الخير الأسمى في ميدان السياسة، ونعني به السلام الدائم بين جميع الدول والشعوب في هذا العالم[38].

إن أول ما يشترطه كانط -في سبيل تحقيق سلام- هو ضرورة تجاوز المعاهدات والاتفاقيات التي تعقد بين الدول، والتي يصطلح على تسميتها معاهدات السلام، ذلك أن هذه الاتفاقيات ما هي إلا مجرد هدنة -من أجل جمع قوة أكثر- لمباشرة الحرب من جديد: "لذلك ينبغي ألا تعتبر أية معاهدة صلح على أنها كذلك إذا ما كان أطرافها قد احتفظوا ضمنا اللجوء إلى الحرب جديدة، لأن معاهدة من هذا النوع لن تكون سوى مجرد هدنة وليست السلام الذي يعني انتهاء الأعمال العدائية كافة، ولا يمكن أن نضفي على هذا السلام المؤقت صفة الدائم (الكوني)"[39].

---

(37) أم الزين بنشيخة، كانط في فضاء هابرماس أو كيف الكلام على السلم الدائمة، مرجع سابق، ص411.

(38) عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة، مرجع سابق، ص201-202.

(39) إيمانويل كانط، نحو السلام الدائم (محاولة فلسفية)، مصدر سابق، ص30.

الخطوة الثانية نحو السلام الأبدي هي ضرورة الحفاظ على استقلالية كل دولة: "فلا يحق لأي دولة من الدول أن تتدخل بالقوة في دستور دولة أخرى ونظام حكمها"[40]؛ أي عدم تدخل أي دولة في الشؤون الداخلية لدولة أخرى، لأن أكثر شرور العالم وحروبها تبدأ بانتهاك دولة لحدود دولة أخرى: "فلا يسوّغ لأي دولة مستقلة (كبُرت أم صغُرت، فهذا لا شأن له في هذا المجال) أن تستحوذ على دولة أخرى لا بالميراث ولا بالمبادلة ولا بالشراء ولا بالهبة، فالدولة ليست ميراثا (على غرار الأرض التي تقوم عليها)، إنما هي مجتمع بشري لا يجوز لأحد أن يتحكم فيه، ولا يحق لأحد أن يتصرف به ما لم يكن من هذا المجتمع بالذات"[41]. هذا، وينبغي كذلك تجنب الوسائل التي من شأنها أن تدفع الدول إلى الحرب، كإزالة الجيوش باعتبارها تعكس الاستعداد للحرب: "إنه يجب إذن -فيما يقول كانط- أن تزول الجيوش النظامية كليا مع الوقت، لأن ظهور هذه الجيوش الدائم على أهبة الاستعداد للقتال يجعلها تهدد الدولة الأخرى بالحرب تهديدا مستمرا ومن شأن هذا الواقع أن يدفع بكل دولة من الدول إلى محاربة الأخرى من حيث حشد الأعداد غير المحدودة من الفرق العسكرية"[42]. إن الحرب لا تعطل مشروع السلام الكوني فحسب، وإنما تجر الدولة إلى أزمات مالية عالمية بفعل النفقات العسكرية، لذلك: " لا يحق لأي دولة اعتماد الاقتراض لتمويل نزاعاتها الخارجية، فهذا النظام ابتكار بارع استحدثه شعب تاجر من شعوب هذا الجيل، ليضفي على المال قدرة خطرة، وهذا التدبير يمثل ثروة واقفة على أهبة الاستعداد للحرب"[43]، ولعل الأكثر من ذلك -وفق تحليل كانط- أن العلاقات القائمة بين الدول تحتاج إلى ضرورة الحرص على تجنب كل ما من شأنه أن يلغي الثقة القائمة بين الدول، خاصة الدول المتنافسة: "فلا يحق لأي دولة في حالة حرب مع دولة أخرى أن تسمح لنفسها بأعمال عدائية من النوع

(40) المصدر نفسه، ص34.

(41) المصدر نفسه، ص31.

(42) المصدر نفسه، ص32-33.

(43) المصدر نفسه، المكان نفسه.

الذي يجعل الثقة مستحيلة بينهما بعد استتباب السلام، ومن هذه الأعمال مثلا استخدام عناصر تقوم بالاغتيال أو التسمم أو انتهاك حقوق الاستسلام أو التحريض على الخيانة في الدول المحاربة"(*).

هذا، وإن طبيعة النظام السياسي هي كذلك آلية من شأنها أن تقربنا من تحقيق فعلي لسلام كوني-أبدي، لكن السؤال الذي يطرحه كانط على نفسه هو: هل النظام الجمهوري هو النظام الوحيد الذي يمكن أن يؤدي إلى إيجاد السلام الكوني(44)؟ إنه لما كان النظام الجمهوري هو وحده الذي يتطلب موافقة المواطنين إما مباشرة أو عن طريق ممثليهم على القيام بحرب ما، ولما كانت ويلات الحرب ونفقاتها وتخريباتها وما تجره من ديون يبقى عبؤها باهظا حتى أثناء السلام، فإن تقرير القيام بحرب ما لا يتم إلا بعد تقدير عميق وتفكير دقيق في كل النتائج المترتبة على الحرب خصوصا وأن المواطنين أنفسهم هم الذين سيقاتلون ويدفعون من أرزاقهم نفقاتها، وكل هذا يدعوهم إلى التفكير ألف مرة ومرة قبل الإقدام على خوض حرب ما، أما إذا كان أمر تقرير الحرب في يد شخص واحد هو الذي يملك السيادة بل ويعتبر الدولة كلها ملكا له، فإنه سيعتبر الحرب مجرد نزهة مثل نزهة(**)(45) الصيد ولا يخشى منها على متعه وملذاته، ولهذا فإنه يخوضها لأسباب تافهة ويوكل إلى الهيئة الدبلوماسية أمر تقديم المبررات، وهي هيئة في خدمة الحاكم مستعدة لتقديم ما يشاء من مبررات تقتضيها قواعد اللياقة

(*) إن تشريع السلام الكوني يقتضي الاحتكام إلى سلطان العقل، وإن تعيين هذا السلم هدفا إنسانيا نبيلا يوجب -علاوة على ذلك- الإقرار بأخلاقيات التواصل بين الشعوب والدول حتى في حالة الحرب، حيث يفرض كانط على الدول المتحاربة ما يسمى بآداب الحرب، وهو ما من شأنه أن يذكرنا بآداب الحرب عند المسلمين في بواكيرهم الأولى، نقلا عن: المولدي عزديني، في راهنية العقل والأخلاق، موقعها في تشريع مطلب "السلم الأبدية"عند كانط، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 128-129، 2004، ص86.

(44) إيمانويل كانط، نحو السلام الدائم (محاولة فلسفية)، مصدر سابق، ص64.

(**) لقد أجاب أحد الأمراء البلغاريين إمبراطورا يونانيا كان هذا الأخير قد اقترح عليه الاقتراح الشهم، أي المنازلة المفردة لإنهاء الخلاف بينهما دون سفك دماء الرعايا، فقال: "الحداد الذي لديه ملقط لا يستخرج من كوزه قطعة الحديد المحمّاة بيده". نقلا عن: إيمانويل كانط، نحو السلام الدائم (محاولة فلسفية)، مصدر سابق، ص32.

(45) عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة، مرجع سابق، ص231.

في المعاملات ما بين الدول[46].

إن إرادة البشر تقتضي العمل من أجل تحقيق سلام أبدي، ولكن هناك على مستوى الواقع ما يناقض ذلك، إذ أننا نجد صراعات وحروب واعتداءات، وهنا يقرّ كانط -على نحو ميتافيزيقي- على وجود خطة خفية في تقدم التاريخ نحو الأفضل توجّه الإرادة الإنسانية نحو سلام كوني بحيث يكون لزاما علينا طرح سؤال يتعلق بجوهر البحث عن السلام الدائم وهو: ما الضامن-بالإضافة إلى إرادة البشر- لقيام سلام كوني-أبدي؟ والجواب أفصحت عنه الطبيعة نفسها، الأمر الذي يجعلنا نتساءل مرة أخرى: ماذا تفعل الطبيعة في هذا الاتجاه لكي تقود الإنسان إلى الهدف الذي يفرضه عليه عقله بالذات كواجب، وبالتالي من أجل تعزيز نزعته الأخلاقية[47]؟ والحقيقة أن الطبيعة هيئت الناس للعيش في كل أجزاء الأرض وشتتتهم بالحرب في كل الأقاليم حتى أكثرها استيحاشا ابتغاء عمارتها، ثم أرغمتهم بنفس الوسائل على عقد صلات متفاوتة في القانونية[48]، ذلك أن: "السلام ليس مجرد حسن الجوار بين حقين يتجنبان التصادم، إنما هو أكثر من ذلك تبادل في الأفكار والفوائد والبضائع لأن الناس يؤلفون جماعة[49].

إن سلام الجنس البشري يكمن في تحقيق الكمال الأخلاقي الأقصى للإنسانية، ومصيره وسلامة هذا الجنس البشري يتوقفان على تحقيق الكمال الأسمى، وتلك هي الغاية العامة للجنس البشري، وبتحققها يتحقق السلام بالضرورة[50]، إن العلاقة بين الدين الأخلاقي والسلام العالمي-في نظر كانط-هي علاقة تلازم، ذلك أن الدين يقوم على العقل، وحياة العقل هي حياة الإنسانية؛ أي فعل الخير والعدل والسلام والمحبة، وتحقيق السلام في تلازم ضروري مع الواجب الأخلاقي، لهذا يرى كانط-وهو محق تماما في

---

(46) عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة، مرجع سابق، ص232.

(47) إيمانويل كانط، نحو السلام الدائم (محاولة فلسفية)، مصدر سابق، ص64.

(48) عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة، مرجع سابق، ص188.

(49) Emmanuel Kant, pour la paix perpétuelle, op.cit. p 42.

(50) عبير سعد، الدين والسلام عند كانط، مجلة أوراق فلسفية، عدد 11، 2004، ص312.

هذا وليت العالمَ ينتبه إلى أهمية ما طرحه في هذا السبيل حتى يمكن تجنب ويلات الحروب الناجمة عن التعصب والتطرف والإرهاب- أن مشكلة السلام مشكلة أخلاقية، فالأمل في سلام كوني وأبدي يسود العالم ويستمر بصورة لا نهائية مرهون كله بالتربية الأخلاقية من أجل تكوين العقل النقدي أي العقل الراشد المستنير-أليست بداية كل حرب جرت في الواقع سببها تهور واندفاعية- والتربية الهادفة إلى تنمية المواهب واحترام الشخصية وفقا للمبادئ الأخلاقية(51)، خاصة وأن المبادئ الأخلاقية ومعها القواعد على نحو ما رأينا في الفصل الأول تحمل صلاحية كونية، الشيء الذي يجعلها حينما ترتبط بالسلام تضفي عليه الشرعية الكونية، أي يحمل هو الآخر بعداً كونيا على غرار الأخلاق(52)، وهكذا نجد كانط يطبق على الأفراد القاعدة الكونية للفعل الأخلاقي مرة أخرى في المجال السياسي من حيث سلام وأبدي.

الخاتمة:

وقصارى القول أن فلسفة التاريخ عند كانط هي بمثابة رؤية كونية للمستقبل أكثر مما هي تفسير لحركية التاريخ، إنها خطوة أمامية تفاؤلية لمستقبل البشرية، مع ضرورة ربط هذا المصير بالبعد الأخلاقي، ذلك أن القيم الأخلاقية وحدها الكفيلة وما تعلق منها بالقيم العالمية والإنسانية كمرجعية أساسية لرسم لوحة تاريخية فاضلة للجنس البشري تحمل تفاؤلا اكثر على غرار اللوحات التي رسمها فلاسفة الأنوار.

هكذا يستشرف كانط إمكانية غد أفضل وأرقى للحياة الإنسانية المقبلة، وذلك على أساس غائية التاريخ التي تصنعها هذه المرة إرادة البشر، وذلك على أساس التزام أخلاقي واستعمال عمومي للعقل وارشاد فلسفي للسياسة، فالالتزام الشخصي الحر إلى كونه قيمة أخلاقية في ذاته ينمي -حسب كانط- حركة التقارب بين الشعوب ويحفز القوى الفعالة على التسابق نحو الأفضل،

(51) عبير سعد، الدين والسلام عند كانط، مرجع سابق، ص311-312.
(52) عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة، مرجع سابق، ص191.

حيث يغدو مسار التاريخ مسارا كونيا إنسانيا بالدرجة الأولى، يرافقه صعود النزعة التفاؤلية- لا العدمية- وما تعلق منها بالسلام الدائم والعدل والحرية مما يؤلف أهم مكسب تحققه الإنسانية المتطورة.

إن فلسفة التاريخ عند كانط تتجاوز النظرة التشاؤمية لمسار التاريخ التي غذّتها الفلسفات الدينية باعتبارها تتحدث زمان يبتعد عن الأصل وينحرف عن نموذج الكمال، فكانط يعمل على انتشال التاريخ -بما هو حيثيات للزمان- من تلك الماضوية التشاؤمية المرادفة للتدني والسقوط من أجل إعادة تشكيل رؤية جديدة للتاريخ والإنسان تؤمن بقيم التنوير كمحرك نحو عالم أفضل وأرقى وأسمى.

(*) يقول كانط في تمييزه بين القانون السياسي والقانون الأخلاقي: "التشريع الأخلاقي لا يمكن أن يكون خارجيا (حتى ولو أمكن أن تكون الواجبات خارجية) أما التشريع القانوني فهو الذي يمكن أن يكون خارجيا، فالوفاء بالعهد المعطى في عقد هو واجب خارجي، لكن الأمر بفعل ذلك فقط لأنه واجب دون مراعاة لأي اعتبار آخر لا ينتسب إلا إلى تشريع باطني". نقلا عن: عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة، مرجع سابق، ص06.

(53) المرجع نفسه، ص247.

الفصل السادس

فلسفة التاريخ عند هيغل

حامد عبد الحمزة الجنابي(*)

أولاً: فلسفة التاريخ قبل هيغل

لم يكن هيغل بعيدا عن عصره أو غير مألوف[1]، ولم تكن فلسفته لتمثل اتجاها بعيدا عن الفلسفة الألمانية، لذلك فإن هيغل كان ضمن تيار الفلسفة الألمانية واتجاهاتها، ولايخفى على المتخصص إن الاتجاه المثالي كان سائدا في الفلسفة الألمانية.ونحن نقدم لدراستنا عن فلسفة التاريخ عند هيغل، وجدنا إن من الضروري، أن نسلط الضوء على فلسفة التاريخ قبل هيغل، وحينما نقول الأخيرة هذه فإننا نعني بلا شك (المثالية التاريخية قبل هيغل) وهي بكل تأكيد تفيد بفلسفة التاريخ قبل هيغل.

والمثالية[2]، يختلف معناها الفلسفي تماماً عن معناها الشائع حين يراد

(*) استاذ فلسفة التاريخ في كلية التربية جامعة بابل.

(1) شهدت فلسفات التاريخ أوجها في هذا العصر أي القرن التاسع عشر ربما تمثل بـ (كانت)، وكانت آنذاك فلسفات متفائلة نظراً الى طبيعة العصر، وهو عصر العلم الظافر والتكنولوجيا والوضعية. ينظر: التيمومي، الهادي، نظريات المعرفة التاريخية وفلسفات التاريخ في العالم الغربي. المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، ط1، تونس، 2008، ص27.

(2) حالة كل ماله طبيعة مماثلة للفكرة idea) أو الفكري ideel) أو للمثال ideal). يقال مثالية الحقيقة son Idealisme) ومثاله السعادة. 2. تشدد المثالية على وجود لا حقيقي =

بها أن تشير إلى الأهداف الأخلاقية السامية[3]. والمثالية الذاتية، اتجاه فلسفي يرى أنه لا يمكن اعتبار العالم الموضوعي موجوداً وجوداً مستقلاً عن نشاط الإنسان الإدراكي وعن وسائله في الإدراك.

أما المثالية الموضوعية فتذهب إلى أن الروح أولية والمادة ثانوية ومستمدة منها، وهي في تميزها من المثالية الذاتية لا ترى أن المصدر الأول للوجود العقل الإنساني الشخصي، وإنما ترى أنه وعي موضوعي من عالم آخر، هو الروح المطلق أو العقل الكلي وكان أفلاطون أعظم مثالي موضوعي في العصر القديم[4].

وكان للفلسفة المثالية حضور مميز في كافة مباحث الفلسفة. ومن ضمنها (فلسفة التاريخ) وكانت تلك المباحث تتعلق بنظرية الوجود ونظرية المعرفة ومواضيع أخرى كالقيم والجمال، فضلاً عن مجالها الحيوي الأساس المتمثل بالميتافيزيقيا، ومباحث الفلسفة المحضة (Pure philosophy) بصورة عامة[5].

وقد برز في العصر الحديث فلاسفة مثاليون كثيرون، كان في مقدمتهم المثاليون الألمان. وبصورة عامة فإن المثالية، التي أنطلق منها التفسير المثالي للتاريخ، تعرّف من قبل (أيمانويل كانت) بأنها: النظرية التي تقرر أن وجود الأشياء في المكان خارج العقل هو أما وجود مشكوك فيه، أو زائف أو مستحيل. وإن الفلسفة المثالية التي أنتجت التفسير المثالي للتاريخ، كانت تسير بخطوات مطردة على يد الفلاسفة الألمان الذين صاغوا أشد أنواع الفلسفة المثالية الميتافيزيقية تفصيلاً في التاريخ الحديث، وكان في مقدمة هؤلاء (أيمانويل كانت، ت1804م) الذي وصفه بدوي بأنه أعظم فلاسفة

= إطلاقاً، إبداع عقلي بحت. المثالة تصارع المخايلة أو التوهم. ينظر: خليل، أحمد خليل، معجم المصطلحات الفلسفية، المصدر نفسه، ص170.

(3) ينظر: فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفة المختصرة. مطبعة اوفسيت الميناء، بغداد، 1983، ص403.

(4) لجنة من العلماء السوفاتيين، الموسوعة الفلسفية.بأشراف روزنتال، ترجمة سمير كرم، دار الطباعة، ط1، بيروت، 1947، ص456.

(5) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج2، سليمانزاده، قم، 1383ه، ص439.

العصر الحديث. ويأتي بعد المؤسسون لهذا الاتجاه المثالي وهم: فخته (ت1841م) وشيلنغ (ت1854م) وهيغل الذي سوف ندرس اتجاهه في فلسفة التاريخ في المقصد الثاني من هذا المبحث (ت 1831)[6]. وعند الغربيين كان للتفسير المثالي للتاريخ صورتان رئيستان، تتفرع عنهما تفسيرات متعددة. أولاهما: تمثله نظرية العناية الإلهية التي صاغها الفكر الديني على يد القديس أوغسطين (ت430م) وهي تفسر حركة التاريخ تفسيراً لا يخرج حتى في تفصيلاته وجزئياته عن الإرادة الإلهية، إذ هي تسير تلك الحركة وتدفع بها حيث تشاء وربما بمعزل كلي عن أية إرادة للإنسان[7].

أما الصورة الثانية، فهي التي ترتبط بشكل مباشر بالفلسفة المثالية وانعكاساتها على التاريخ، متمثلة بصورة رئيسة بفلسفة التاريخ عند المثالين، وقد تفرعت عن هذه الصورة وتلك للتفسير المثالي للتاريخ، تفسيرات تستند إلى الأفكار الرئيسة لتلكما الصورتين. فعلى سبيل المثال شهدت الحقبة التي راجت خلالها فكرة (المطلق) في الفلسفة المثالية، ظهور فلسفة مثالية مناظرة قريبة من فكرة العناية الإلهية، حيث أن الله في إتحاد مباشر مع كل فرد يوجهه في مسار حياته، وأن هناك تدخلاً إلهياً في مفاصل التحول البشري الكبرى في التاريخ تؤكده حقائق الماضي[8].

"أما تفسيرات التاريخ التي اعتمدت الصورة الأخرى للمثالية، البعيدة عن فكرة الله وتوجيهه لمسار التاريخ البشري، فكانت متعددة، منها التفسير الذي يقول أن «الأفكار تحكم العالم»، مما يمنح الأفراد، فيما يبدو، حرية واسعة في نهاية المطاف ويرتب على أن أفعالهم دور كبير في تحريك أحداث التاريخ، ومن هذه التفسيرات أيضاً ما ذهب إليه رالف أمرسون (1803-1882م) الذي يرى أن التاريخ يحركه (روح واحد أبدي عام)، إذ

(6) ينظر: حميش، سالم، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية. مج2، معهد الإنماء العربي، ط1، بيروت، 1988، ص1212.

(7) Sullivan, John Edward, Prophets of the west, An Introduction to the Philosophy of.History, Holt, Rinehart and Winston, Inc, New york, 1984, p.4.

(8) ويدجري، البان، ج، التاريخ وكيف يفسرونه. ترجمة عبد الغدير توفيق جاويد، ج2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 199.، ص166.

يقوم الوجود الفردي للإنسان، عبر هذه الفكرة، بالتوحيد مع كل ما عداه من الناس. وهذا الروح أو العقل هو شيء مشترك بين أفراد الناس جميعاً، وما التاريخ سوى أعمال هذا العقل فنسيج الأحداث هو (الرداء الفضفاض) الذي تتدثر به الروح العامة، وهي روح موجودة في كل الأشخاص عبر حقب الزمان المتلاحقة، ومن الواضح أن أفكار أمرسون شبيهة بأفكار هيغل كما سيتضح لاحقا"[9].

ونحن في صدد الحديث عن فلسفة التاريخ قبل هيغل، لابد من أن تكون لنا وقفة مع أولئك الفلاسفة الذين تضمنت نظرياتهم وأفكارهم مباحث وآراء في فلسفة التاريخ، مع علمنا أن مصطلح (فلسفة التاريخ) لم يستخدم في الكتابات الفلسفية إلا عند (فولتير). لكن هذا لا يعني عدم وجود (فلسفة التاريخ) لدى من سبق فولتير.

ونلاحظ تطور الفكرة على يد مفكرين مستقلين ببلاد الغرب في أثناء القرون الأربعة الأخيرة، حول آراء جديدة في التاريخ، ووسعوا نطاق النظرة إلى التاريخ ومجاله. وتوسعوا بهذه النظرة أتباع الفكرة التاليهية في التاريخ غير المؤمنين بعلم طبيعة المسيح[10]. فأحرزوا تقديراً أعظم للقيم الدنيوية في التاريخ. وبهذا عادوا إلى بعض ما أهمله الناس من آراء أوغسطين، وربما أمكن العثور في عصر النهضة بإيطاليا على بدايات هذه التأملات المستقلة في التاريخ. وتتجلى فكرة التحدي هذه في أعمال مكيافللي (1469-1527م) والتي كانت أفكاراً لا تزال واسعة الانتشار في زمانه، ومنها كتاب (الأمير)، (1513م). كما وذهب مذهب بوليبيوس إلى معالجة الحقائق السياسية في التاريخ على أنها ظواهر طبيعية. وهذا كذلك ما ركز عليه مكيافللي في التفاته على الدولة السياسية. على اعتبار أنها مجتمع ينظم في استقلال عن الكنيسة.

---

(9) النجار، جميل موسى، فلسفة التاريخ. مباحث نظرية. المكتبة العصرية، ط1، بغداد، 2007، ص191.

(10) علم دراسة طبيعة المسيح وشخصه Christology) وهو التحليل اللاهوتي لشخص المسيح وعمله، ينظر: مقدمة عبد العزيز توفيق جاويد في ترجمة، كتاب التاريخ وكيف يفسرونه من كونفيشيوس إلى توينبي، المصدر نفسه، ص9.

ولم يكن مفكرو (عصر النهضة) ممن يبحثون مباشرة في الأهمية الطبيعية التي فطر عليها التاريخ، ومع ذلك فإن اتجاههم يدل ضمناً على أن تلك الأهمية توجد في الأغلب الأعم فيه في أثناء مضيه فيه، وكان انشغالهم بالماضي من أجل الحاضر. ولذا، فإنهم لم ينتجوا أية نظرية تقدمية حول المستقبل. ومنذ عهد الحركة الإنسانية(11)، الإيطالية أصبحت فكرة أن التاريخ على الأرض، أنما هي تهديد لحياة مستقبلية بعدها. وإن هذه الحركة من حيث الفكر كانت متجهة إلى الخلف. فكانت أعمال فرانسيس بيكون (1561-1626م) وإن لم يقصد ذلك قصداً شعورياً، حرباً على وجهة نظر المسيحية. واعترف باكون بأن (للآلة) مكاناً، ولكنه أصر على ضرورة عدم الخلط بينه وبين ما عداه من معرفة. وقد كتب باكون كتاباً في تاريخ هنري السابع (1622م) وترك جذاذات من مشروع كتاب في التاريخ العام لإنكلترا ولكن الكتاب وإن لم يمنح أهمية كبيرة كمؤرخ، إلا أن عمله كانت له آثار عريضة ودائمة في التاريخ الواقعي. وله الأثر الأكبر في (علم التاريخ) الذي يتمثل في إصراره على فحص الوقائع والحقائق والبحث في العلاقات العلّية (السببية). وثمة شكل آخر من أشكال الانتقال إلى الفكر الحديث هو الذي رسمه ديكارت (1596-1650م) الذي كانت السمة الطليعية لعمله سبباً في تسميته باسم (أبي) الفلسفة الحديثة. ففي معارضة فيه لقبول أفكار الماضي قبولاً مقروناً بالاحترام والتصديق المطلق، علم ديكارت بضرورة وجود فهم أولي للشك. فلما أن طبق ذلك المنهج، وصل إلى النتيجة الأولى، وهي أنه، لما لم يكن في الإمكان الشك في عملية الشك نفسها (أني أفكر، لذا فأنا موجود). وقد تضمنت أعمال توماس هوبز (1588-1679م) أيضاً مضامين تتعلق بالتاريخ. وأظهر هوبز كلفاً بالتاريخ، كما كان من أبكر أعماله قيامه بترجمة ثوسيددين. وقدم هويز نظريات حول دور الدولة السياسية في التاريخ، علماً أن الفيلسوف ليبينتز (1646-1716م) صاغ مجموعة مبادئ أخرى تشدد على نقاط تأكيد مختلفة تماماً، وعلى الرغم من أن تأثيره في

(11) الحركة الإنسانية. يراد بها أحياء الآداب الكلاسيكية والروح الفردية والنقدية والتأكيد على الهموم الدنيوية. ينظر: ويدجيري، ألبان، التاريخ وكيف يفسرونه.مقدمةعبد العزيز توفيق جاويد، المصدر نفسه، ص14.

التصورات والفكرات العامة حول طبيعة التاريخ ربما لم يحس بها الناس أول مرة إلا في آخر القرن الثامن عشر، فإنه يبسط بعض فكرات تعتبر جوهرية بالنسبة لما جاء بعدها من آراء. وقد قام جامباتيستا فيكو (1668-1744م) بمعالجة جديدة لدراسة التاريخ في عمل عنوانه (العلم الجديد)، (1725م). وكان فيكو رائداً في إدخاله مناهج معينة لدراسة التاريخ واقتراحه بعض المبادئ العامة، فإن الأحرى بنا أن نعده أحد مؤسسي علم التاريخ. وقد تحرر من الاتجاه البرجماتي من التاريخ، وهو الاتجاه الشائع في مدة عصر النهضة الايطالية. وهو يرى أنه لا بد من ان تعد أية أهمية علمية لدراسة التاريخ شيئاً ثانوياً. وقد راح في ترجمة (الذاتية)، (1743م). يعترف بدينه لأفلاطون وتايكتوس وباكون وجريشيوس. إذا استمد من أفلاطون تطوراً أو فكرة عامة تستند اليها معالجته للموضوع من أولها إلى آخرها، واكتسب من تايكتوس تقديراً للحقائق التاريخية، وعن باكون تعلم مناهج بحث وتنظيم المعطيات التجريبية، كما نقل عن جروشيوس بعض النواحي الرئيسة للقانون العام في المعطيات التاريخية وقد نسب المؤرخ ج.ب. بيوري إلى فولتير (1694-1778م)[12].

"الفضل في أنه أول من استخدم مصطلح (فلسفة التاريخ) وقد استخدمه في بحث أظهره عام (1756م) ولم يلبث أن جعله مقدمة لكتابة (مقالة عن أخلاق الأمم وروحها)، فكان يرى في كتابه المعنى في تأمل التاريخ بطريقة أصحاب المذهب العقلاني في القرن الثامن عشر. وقال بيوري (أن فولتير قذف قفاز الحركة والتحدي في وجه تلك الفكرة عن التاريخ التي قدمها بذكاء وعلمية) وكان فولتير يؤمن بالله، ولكنه يرفض كل فكرة تقول بأن التاريخ ينطوي على مناشطه تعالى على الشاكلة التي يتضمنها مصطلح (العناية الخاصة)"[13].

وقد وصف العصر الذي عاش فيه فولتير بأنه (عصر الاستنارة) ويقصد

---

(12) توماس، هنري، عظماء الفلاسفة في الشرق والغرب. سيرهم وكيف نفهمهم. دار بيبلون، باريس، 2007، ص259.

(13) ويدجيري، إلبان. ج. التاريخ وكيف يفسرونه، المصدر نفسه، ص32.

بذلك سيادة فلسفة عقلية تجريبية مادية ترفض الميتافيزيقيا والدين وتعنى بالرياضة والفلك والطبيعة والكيمياء والتاريخ الطبيعي والجغرافيا والطب، وفلسفة فولتير تؤمن بالتغيير وتسعى إلى التجديد في كل شيء تحدوها ثقة مطلقة بالعقل(14).

وقد أخذ فولتير على عاتقه التعبير عن روح عصره من خلال فلسفته العقلانية في كتابة التاريخ، حتى عده بعضهم مؤسس المدرسة العقلانية في علم التاريخ(15).

ويعطي فولتير الحرية للعقل مما يمكن المؤرخ من علاج الماضي علاجاً يتسم بالذكاء والقدرة على الاستفادة منه، وقد ظهرت الملامح العامة للفلسفة العقلانية في فهم التاريخ لدى فولتير في مؤلفاته الأولى التي سبقت كتاباته التاريخية، فهو يقول في كتابه (رسائل فلسفية) الذي نشره عام (1734م) ما نصه: "إن بعض المؤرخين يهتم بالحروب والمعاهدات، ولكني بعد قراءة وصف لمعارك ومعاهدات لم أجد نفسي أكثر حكمة من قبلها... حيث لم أتعرف إلا على حوادث لا تستحق عناء المعرفة... "لذا فإن المدخل الصحيح لفهم التاريخ يكمن في ضرورة اهتمام المؤرخ (بتتبع سير العقل البشري) عبر حقب التاريخ المختلفة من خلال دراسة منجزاته في العلم والأدب والفن وغيرها من مظاهر الحضارة الإنسانية. وقد بدت هذه الدعوة أمراً مألوفاً بالنسبة إلى القارئ المعاصر، فإنها لم تكن كذلك في عصر فولتير، بل كانت بمثابة نقد عنيف للتاريخ الذي شاع طوال العصور الوسطى وحتى عصره"(16).

"وهناك معاصر أصغر سناً من فولتير هو روبرت جاك تيرجوه (1727-1771م) وقد ترك تخطيطه (لمشرع الحديث في التاريخ العام) وكان ذلك من

---

(14) كولنجود، فكرة التاريخ.. ترجمة محمد بكير خليل، لجنة التأليف والنشر والترجمة، القاهرة، 1961.، ص155.

(15) بارنز، تأريخ الكتابة التاريخية، ج1، ترجمة محمد عبد الرحمن برج، مراجعة سعيد عبد الفتاح عاشور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984، ص216.

(16) ينظر: الملاح، هاشم يحيى، المفصل في فلسفة التاريخ، مطبعة المجمع العلمي، بغداد، 2005، ص342.

ناحية في معارضة منه لبوسويه. وبعد أن اعترف تيرجوه بتأثيرات العوامل الفيزيائية (كالمناخ وغيره، على الشاكلة التي أكدها بها مونتسكيو)- أظهر أنه يعد العوامل الفيزيائية الباطنية أعظم أهمية، وإذ سلم تريجوه بإيمانه بالله. وإن لم يعترف بأن له تدخلاً في الأمور، راح يعبر عن اعتقاده بأن التاريخ كل عضوي ينفذ خطة تقدم في الحضارة والعلوم والفنون والأخلاق والحكم والدين"[17]. "وجاء عمل جان جاك روسو (1712-1779م) ليمثل تحدياً مزدوجاً للتعاليم التقليدية للكنيسة وللتنظيم العلماني السائد في ذلك الزمان للمجتمع. وفي معارضة من روسو للمبدأ القائل بعناد الطبيعة البشرية، كما تُعلمه النظرية المسيحية السائدة حول التاريخ. أخذ ينازع بأن الإنسان يولد طيباً في طبعه. ويرى بأن قدرة الرجل على البلوغ بنفسه إلى الكمال تعد ظاهرة إنسانية مميزة، أصبح هذا مبدأ تستند إليه نظريات التقدم في التاريخ"[18].

أما مونتسكيو (1689-1755م) فهو المؤرخ والمفكر السياسي الفرنسي، الذي عده بعضهم واضع الحجر الأساس للطريقة العلمية في التاريخ. وتناول مونتسكيو التاريخ في كتابه (روح القوانين) أو (روح الشرائع) الصادر سنة (1748م) كواحد من الموضوعات العديدة التي ضمها الكتاب، وتركز بحثه في العلل والمعلولات في التاريخ، لا في مغزاه، لاسيما في كتابه الآخر (تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحلالهم) الذي كتبه سنة 1734 م، الذي يرى فيه ان الصدفة ليست هي التي تحكم العالم - أن هناك أسباباً عامة، معنوية أو مادية، تؤثر في كل حكومة، تخلقها أو تحافظ عليها، أو تدمرها. وكل الأحداث خاضعة لهذه الأسباب، وإذا تصادف أن دمّرت معركة واحدة- أي سبب فرد- دولة ما، فإن سبباً عاماً هو الذي خلق الموقف الذي جعل هذه الدولة تنهار بسبب هزيمتها في معركة واحدة، فهو أول من تحدث عن (العلية) في التاريخ بهذا القدر من العمق والاتساع، ليكتشف من خلالها العوامل التي تشكل طبيعة المجتمع وشكل

---

(17) ويدجيري، إلبان، التاريخ وكيف يفسرونه، المصدر نفسه، ص92.

(18) المرجع السابق، ص35.

الحكومة وقوانين الدولة، ليعطي العوامل الطبيعية من المناخ والموقع الجغرافي وطبيعة الأرض، الدور الأكبر في توجيه مسار التاريخ[19].

"وأما هيردر (1744-1803م) الذي يعد رائداً للمدرسة التاريخية. فإن العوامل الدينية والفلسفية والأدبية والتاريخية التي أسهمت في تكوين ثقافة هيردر قد حددت طبيعة فهمه للتاريخ ورسمت معالم فلسفته في تفسير مساره وتطوره. وإن أهم المآخذ التي أخذها هيردر على الفكر التاريخي لعصر التنوير كما أوضحها في كتابه (فلسفة أخرى للتاريخ) تتلخص في أن هيردر خطا الفكرة التي روج لها عصر التنوير حول وحدة الطبيعة الإنسانية لجميع الأجناس البشرية في كل زمان ومكان، وذلك بأن (الإنسانية) ليست مجرد مُدرك حسي، وهي ليست بالكيان الواحد المتناسق أنى وجد، بحيث يمكن أن تبين خصائصه الجوهرية كلها، وبحيث تصدق هذه الخصائص على كل فرد من النوع بشكل قاطع. ولكنها شيء مختلف له خصائصه المعينة التي تتطلب بحثاً قائماً بذاته في حالات معينة. وإن الإنسانية كما يؤكد هيردر ليست كياناً واحداً بل هي أمم وشعوب مختلفة، وقد عبرت هذه الشعوب عن نفسها من خلال حضارات متعددة، ومختلفة في تكوينها وطبيعتها. بل أن حضارة كل أمة قد اختلفت من حيث مستواها وطبيعتها بحسب اختلاف الزمان والمكان والظروف الأخرى التي لها اثر في تحديد مساراتها"[20].

"وإن مؤلفات هيردر في حقل الدراسات التاريخية تشير إلى أنه لم يكن رائداً للمدرسة التاريخية في كتابه الماضي فحسب، بل كان صاحب فلسفة في دراسة التاريخ أيضاً. وقد تميزت هذه الفلسفة بأنها فلسفة مثالية شمولية، تحاول أن تقدم تصوراً عاماً عن تطور الإنسانية والحضارات في إطار كوني تتوحد فيه قوى الطبيعة مع القوى البشرية من أجل تحقيق التقدم لبني الإنسان. لقد كانت فلسفة هيردر في التاريخ (فلسفة تأملية-غائية) جاءت نتيجة نظرة تأملية في الماضي وليس نتيجة بحث موضوعي علمي، كما أنها

---

(19) ينظر: صائب، عبد الحميد، فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي.. دار الهادي، ط1، بيروت، 2007، ص72.

(20) أحمد، محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، المصدر نفسه، ص28.

قامت على افتراض وجود هدف وغاية للوجود محددة سلفاً وذلك يتناقض مع المنظور العلمي الذي كان يسود في عصر التنوير"[21].

وفضلاً عن اهتمام هيردر بفلسفة التاريخ، أهتم بالفلكلور المبكر وأغاني الشعب البدائية، وأعتقد مثل روسو، بأنه في الشعور البسيط، والرؤية الشعرية، والإيمان الغريزي، توجد مصادر للمعرفة يمكن الوثوق بها أكثر مما توجد في النتاجات العقلية لحضارة مصطنعة[22].

أما كوندورسيه (1743-1794م) فحينما أحدق به خطر الإعدام بالمقصلة قرأ - بياناً ملؤه التفاؤل، عن التاريخ بوصفه تقدماً مطوراً للبشرية نحو الحق والسعادة. وقد ذهب فيه إلى أنه حدث في الماضي من التطور. ولابد من أن يستمر في المستقبل إلى ما لانهاية، كأنما يمضي بحكم أحد قوانين الطبيعة - ما ينتهي بالبشرية إلى الكمال. (فقابلية الكمال يمكن أن تعد من القوانين العامة في الطبيعة). كذلك كان للفيلسوف الفرنسي أوجست كونت (1795-1857م) ينمي ويطور نظرية علمية وإنسانية بحتة حول التاريخ. فأدعى أنه كشف (القانون العام للتطور) المناسب لتأسيس (فلسفة حقة للتاريخ) وقد ردد كونت صدى كوندورسيه حين ناصر فكرة التقدم في التاريخ الإنساني، لا بوصفها شيئاً لا مفر منه ولكن بوصفها على الرغم من ذلك حقيقة كما يشهد بذلك نمو عقل الإنسان، فالتطور الاجتماعي أنما هو استمرار للتطور البيولوجي العام. ويتجلى قانون التطور في التاريخ على ثلاث مراحل للفكر والحياة.

- المرحلة اللاهوتية أو الخيالية.
- المرحلة الغيبية أو التجريدية.
- المرحلة العلمية أو الوضعية.

وكل مرحلة في حد ذاتها تتضمن التطور، ويخلص في النهاية إلى

---

(21) الملاح، هاشم يحيى، المفصل في فلسفة التاريخ، المصدر نفسه، ص353.

(22) ينظر: رايت، وليم كلي، تاريخ الفلسفة الحديثة. ترجمة محمود سيد احمد، تقديم إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2010.، ص243.

سيطرة الاتجاه العلمي التجريبي في التاريخ، ولم يعد التاريخ منشغلاً بالتخيلات اللاهوتية ولا التجريدات الغيبية، بل التاريخ منشغل بالحقائق(23).

أما ديفيد هيوم (1711-1776م) فهو وان كتب تاريخاً لإنكلترا، إلا أنه لا يمكن أن ينظر إليه كمؤرخ علمي بالمعنى الحالي لهذه العبارة. فمن حيث أنه فيلسوف، كان بين الذين نبذوا تصور الطبيعة البشرية تصوراً أنانياً تاماً، كتصور هوبس. وعلى العكس كان يؤكد بأن الناس يشعرون بصورة عامة ب(تعاطف) ولذلك فإنهم يتوصلون على أساس من العاطفة الطبيعية إلى تعاون اجتماعي في التاريخ. ومن الممكن أن يكون الهدف الأساس من الشك الذي كان يظهره هيوم هو حث قرائه إلى أن يعودوا إلى تبني نظرة لوك وبيركلي. وكمفكر من القرن الثامن عشر كان يهمه مهاجمة الاعتقاد في قوة تأثير العقل، بتطبيقها على المشاكل الإنسانية. إن كتاباته توحي بأغلب الأحيان بقبول مواقف (الحس السليم). وبمرور الزمن توصل إلى أن يخص التاريخ باهتمام أكبر من اهتمامه بالفلسفة النظرية. وهكذا فإنه في كتابه، التاريخ الطبيعي للدين(1759م) وعلى الأساس الذي كان يعرف عنه عندئذ، يعترف بمكانة الدين في التاريخ. وكان يتبنى مع ذلك موقفاً تجريبياً تجاه التاريخ. وفي مدخل مختصر، في دراسة التاريخ، كان يعرض التاريخ كأنه (ملهاة لذيذة وأكثر نفعاً من الوهم). فإن التاريخ يتيح لنا أن نلاحظ النشوء والتقدم والاستحالة والانقراض النهائي في أكثر الممالك ازدهاراً، والفضائل التي مكنت لعظمتها والرذائل التي جلبت إليها خرابها(24).

ولكي يكون الباحث منصفاً فيما يكتب، فإن من ضرورات مشروع بحثنا هذا أن نتوخى أمانةً علمية في كل الإمكانات المعرفية المتوافرة، وبما يتطابق مع منهجية البحث. وبعد مرورنا على أراء ونظريات بعض الفلاسفة، في موضوع فلسفة التاريخ، كان لابد لنا من أن نشير إلى من أعده الكثيرون من الفلاسفة والمفكرين، مؤسساً (لفلسفة التاريخ) والذي وضع أبجدية هذا

---

(23) ويد جيري، آلبان، ج. التاريخ وكيف يفسرونه، المصدر نفسه، ص110.

(24) جيري، آلبان، ج. المذاهب الكبرى في التاريخ، المصدر نفسه، ص205.

العلم من خلال تناوله التاريخ، تناولاً مميزاً، منحه صفة العلمية، الناتجة عن الدراسة التأملية والباطنية لمحتوى التاريخ أنه الفيلسوف الكبير (ابن خلدون)، الذي وضع من خلال نظرية العمران أسساً لقراءة التاريخ، على وفق منطق سماه المنطق العقلي في دراسة التاريخ، إلى أن وصل بالتاريخ الى مستوى أرقى الفنون، كما أن ابن خلدون طبق مبدأ العلية على الدراسات الاجتماعية قبل مونتسكيو بأربعة قرون. وإن كان قد صبغه بصبغة دينية. كما وأبرز ابن خلدون قبل بودان بقرنين، ومنتسكيو من بعده، تأثير البيئة الطبيعية والمناخ على عادات وتقاليد الشعوب، وعلى تقدمها الاقتصادي، بل وتقدمها الفكري، كما ان له سبق في كثير من النظريات، مثل سبقه لـ (تارد) الفرنسي إلى القول بقانون التقليد وتوصله إلى ما يشبه نظرية القيمة قبل ماركس بخمسة قرون. فكان من الواجب علينا منحه حقه في الميدان المعرفي.

وابن خلدون (ت808هـ). في المقدمة التي كتبها لتاريخه العام قد أدرك وتصور وأنشأ لفلسفة التاريخ[25]. وكل من يقرأ المقدمة لابد من أن يعترف بأن حق ابن خلدون في ادعاء هذا الشرف، شرف التسمية لإسم مؤسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ، أقوى وأثبت من حق كل كاتب آخر سبق فيكو[26].

يذكر ابن خلدون في المقدمة: "أنشأت في التاريخ كتاباً. . . ابديت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً. . . فهذبت مناحيه تهذيباً، وقربته لإفهام العلماء والخاصة تقريباً، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً، واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً، وطريقة مبتدعة وأسلوباً، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل

---

(25) A. Toynbee: A study of history, Vol III, oxford university, press, London 1948, p. 323.

(26) R. Flint. History of the Philosophy of history, Edition w. Black wood and Sons Lid., 1894, p.86.

الدول من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك"[27].

وإن أبرز ما امتاز به ابن خلدون في المعرفة هو الاعتقاد الراسخ بقدرة العقل البشري على فهم الطبيعة وكشف أسرارها. وهو اعتقاد ينم عن نظرة علمية تقدمية بالغة الأهمية. ويتحقق ذلك من خلال إتباع منهج تاريخي أرسى قواعده ابن خلدون[28].

وعندما قال ابن خلدون إن التاريخ، نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. فإن هذا المفهوم للتاريخ بشكله الداخلي، هو الأساس، إنما هو غير منفصل عن دراسة المجتمع. فهو ليس فقط علماً مساعداً للتاريخ كما يقترح ابن خلدون. فإن العلم الجديد، الذي يتحدث عنه وقد أوجده، هو التاريخ الحقيقي برمته، بوصفه علاقة وشرحاً لوقائع الماضي. . . فالتاريخ يكف عن أن يكون فرعاً من الآداب ليصبح علماً، من خلال استخدامه المنهج العلمي[29].

وابن خلدون عنده أن التاريخ علم، له موضوع، ومنهج خاص، وتحكمه قوانين ثابتة. وله نظرة شمولية في موضوع التاريخ. وأنه تساؤل عن العلل، والأسباب للحوادث، والوقائع، أي تفلسف في التاريخ. إذن، فابن خلدون، فرق ما بين فكرة التاريخ، وفلسفة التاريخ، فسبق عصره بفكرة التاريخ، وفلسفة التاريخ. لذلك يمكننا أن نعد بحق أن ابن خلدون أول من حاول كتابة تاريخ الحضارة بمعناها الشامل وأول من وضع أسس فلسفة التاريخ[30]. وربط ابن خلدون بين التاريخ والفلسفة، بل جعله فرعاً من الفلسفة يعتمد على العقل وجعل منهجه يقوم على التعليل التاريخي، ويربط

(27) ابن خلدون، المقدمة. دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1967، ص5.

(28) عبد الرزاق، مسلم ماجد، دراسة ابن خلدون في ضوء النظرية الاشتراكية. دار الحرية للطباعة، بغداد، 1976، ص55.

(29) لاكسوت، آيف، العلامة ابن خلدون. ترجمة ميشيال سليمان، دار ابن خلدون للطباعة والنشر، ط1، بيروت، لبنان، 1974، ص215.

(30) عبد الهادي، عبد الأمير جودي، ابن خلدون المفكر العربي الأصيل. دار الطليعة، ط1، بيروت، 1994، ص43.

الأسباب بمسبباتها، ومن ثم يمكن عن طريقه التنبؤ بالأحداث المستقبلة والإحاطة بظروف الماضي وتصديقها أو تكذيبها، وأطلق ابن خلدون على علم التاريخ بمفهومه ذاك علم العمران. وقال إنه واضع هذا العلم، والحضارة عنده هي بداية ونهاية التطور الاجتماعي، والإنسان اجتماعي بطبعه، وتنهض المجتمعات بتعاون الإنسان مع الآخرين[31].

ويذكر محمد عابد الجابري في كتابة (فكر ابن خلدون، العصبية والدولة) أن ابن خلدون أتجه بفكره إلى التاريخ، يتأمله، ويستنطقه، عسى أن يخرج منه بعبرة أو فكرة تساعده على فهم أفضل للحاضر والتوصل إلى علاج لأوضاعه وعلله[32].

وحينما درس ابن خلدون كتب التاريخ التي أنتجتها أجيال المؤرخين المسلمين، وجد نفسه على خلاف مع المفهوم الشائع للتاريخ لدى غالبيتهم، كما لاحظ وجود كثير من الأخطاء المنهجية في دراستهم للتاريخ، مما أدى بكثير منهم إلى الفشل في قول الحقيقة وتصوير ما حصل في الماضي. لذا فقد أتجه ابن خلدون في فاتحة مقدمته للكتاب (العبر) نحو تواضع مفهومه للتاريخ، وبيان الأسباب التي تدعو المؤرخين إلى الخطأ أو الكذب في نقل أخبار التاريخ، من ثم فان هذا قد أدى إلى تمهيد السبيل إمام ابن خلدون لوضع القواعد والقوانين التي ينبغي للمؤرخ مراعاتها عند كتابة التاريخ[33].

ولابد من القول أن نقطة الانطلاق في فلسفة التاريخ لدى ابن خلدون تكمن في التمييز بين الظاهر والباطن في التاريخ، في ظاهرة لا يزيد عن سرد أحداث الماضي من أخبار الملوك والأيام والدول، وفي باطنه تعليل ونظر وتحقيق للوقائع وأسبابها. لذلك ففلسفة التاريخ عند ابن خلدون تتجاوز

---

(31) الحفني، عبد المنعم، موسوعة الفلسفة، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، 1992، ص14.

(32) الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة.، دار الشؤون الثقافية، بغداد، (ب، ت)، ص135.

(33) وافي، علي عبد الواحد، عبد الرحمن بن خلدون. مصر، سلسلة أعلام العرب العدد 4، (ب، ت)، ص155.

السرد والحشد للأخبار من دون ربط بينهما، أي إنها تهدف إلى التعليل[34].

أن (ج، كارينز G.Cairns) جعل من ابن خلدون مؤسس فلسفة التاريخ. ويقول "كل من يقرأ مقدمته بإخلاص ونزاهة لا يستطيع إلا أن يعترف بأن حق ابن خلدون في هذا الشرف، شرف التسمية باسم مؤسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ، ولم يكن ابن خلدون مؤسساً لفلسفة التاريخ فحسب بل كان يسبق عصره بطريقة مذهلة. تقول لنا الإنكليزية جريس كارنس في كتابها عن فلسفة التاريخ وفي حديثها عن ابن خلدون، بأنه أول من تحدث في فلسفة التاريخ. أنه كان (عصرياً) Modern في فلسفته في التاريخ بطريقة أنفرد بها من معاصريه ومن سبقوه، فهي طريقة قد أختص بها هو"[35].

وإن فلسفة التاريخ أخذت تتحرر من طابعها التقليدي قبل هيغل وبمعاصرة هيغل، وذلك من خلال تكامل صورها، سواء كان منها، ما كان واضح التسمية، أم ما كان قد دب في الموضوعات والميادين المعرفية الأخرى ضمناً. وبعد أن اتضحت صورة فلسفة التاريخ وتم اكتمال تعريفها على أنها (قراءة منطقية عقلية للتاريخ) أي قراءة تاريخية بمنظور فلسفي. أخذت تنتشر وغدت صورتها في أحسن حال، وأخذت تحمل نزعات جديدة وهذه النزعات كان لها الاثر الأكبر في تحولات التاريخ، بل أنها أصبحت خير من يقرأ التاريخ، وخير من يكون له القدرة على استعادة صورة حضارات الماضي وقراءتها قراءة نقدية، وكذلك إمكانية التنبؤ بما سيحدث بالمستقبل، ومن هذا أخذت فلسفة التاريخ تبشر وتنذر بعصر جديد تكون فيه فلسفة التاريخ بصورة أكثر عقلانية وأكثر تأملية، متمثلة هذه الصورة في نمو وازدهار الفلسفة المثالية مقارنةً مع الفلسفات الأخرى، ومن الفلسفة المثالية كان هناك تبشير ببزوغ نجم فلسفي كبير وهو (هيغل) الذي سوف نأتي إلى دراسة فلسفته في التاريخ في المبحث اللاحق. ومثلت المثالية التاريخية طابعاً مميزاً بالتحدي، خصوصاً وهي تقارع عصر الكنيسة وكذلك أيدلوجيات الثورة الفرنسية وما تحمله من أنساق جديدة منها ما تعارض مع الفلسفة ومنها ما اتفق.

---

(34) ينظر: أحمد، محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، المصدر نفسه، ص123.

(35) G. Cairns: Philosophies of history, Peter own 1963, p336.

وللتاريخ فلسفتان، نقدية وتأملية، وتتناول النقدية عملية الرصد التاريخي Historiography، بينما تحاول التأملية استخلاص نوع من المعنى أو المغزى للتاريخ يتجاوز مجرد رصد الأحداث. وكثيراً ما يشار إلى النقدية بأنها تحليلية أو صورية، في حين يشار إلى التأملية بوصفها شمولية synoptic أو مادية، وهي تفرقة تشبه التفرقة بين فلسفة العلم وفلسفة الطبيعة(36).

وإن فلسفة التاريخ تعني دراسة منهج البحث وكذلك هي فحص نقدي لمنهج المؤرخ(37).

والفلسفة التأملية، التي يمتد إلى جذورها هيغل كانت قد بدأت بداية دينية، وقالت بأهداف للتاريخ تتجاوز أحداث التاريخ وأفعال البشر وغاياتهم إلى أهداف أكبر ترسمها العناية الإلهية، وقد تستغلق على فهم البشر، وكان ظهور فلسفة تأملية للتاريخ هو نتيجة تطورات في الفلسفة المثالية، وحمل الفلاسفة المثاليون على عاتقهم أن يحيلوا قوة العناية الإلهية إلى قوة تاريخية محايثة، ولقد تمكن الفلاسفة التأمليون من اكتشاف الأنماط العامة التي أتخذها تاريخ البشرية. وقالوا بثلاثة أنماط أساسية، فأما التاريخ يسير في اتجاه معين، أو أنه يكرر نفسه في شعوب وفترات متعاقبة، أو أنه فوضى بلا شكل. وهذا ما سوف نجده في دراستنا لمحاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، لهيغل، لاحقاً. ولا يسعى الفلاسفة المتأملون إلى البحث فقط عن نمط للتاريخ، ولكنهم يبحثون عن القوانين التي بمقتضاها يسود هذا النمط دون ذلك. وقد تكون هذه القوانين من النوع المحقق ومن ثم لا تكون بحوثهم فلسفية بقدر ما تكون علمية، وقد تكون قوانين من تأملهم يضعونها مسبقاً ويتركون للأجيال التالية عملية التحقق من صدقها تجريبياً، وتتميز الفلسفة التأملية للتاريخ بأنها محاولات للبحث عن غاية أو قيمة للتاريخ(38).

(36) ينظر: الحفني، عبد المنعم، موسوعة الفلسفة، المصدر نفسه، ص332.

(37) هيغل، العقل في التاريخ. ترجمة وتقديم وتعليق، إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، ط3، بيروت، 2007، ص31.

(38) الحفني، عبد المنعم، موسوعة الفلسفة، المصدر نفسه، ص334.

ثانياً: فلسفة التاريخ عند هيغل

لقد سبق هيغل من الألمان في فلسفة التاريخ، هردر وشلنج وفشته، غير أنهم تأثروا جميعاً في فهمهم للتاريخ بالنظرة اللاهوتية. أما هيغل فقد بلغ التاريخ معه رحلة الفلسفة حين اتجه فكره الى البحث في الأسباب والدوافع المحركة لأحداث التاريخ. فاتسمت فلسفة التاريخ عنده بسمات خاصة جعلت منها فتحاً جديداً في هذا الباب فكانت بمثابة نقطة تحول مهم في مجرى التفكير التاريخي الحديث. فأخذ التفكير التاريخي يستلزم المنطق العقلي في كل خطواته[39].

ويعد هيغل أشد الفلاسفة المثاليين تأثيراً في التفكير التاريخي، وكانت فلسفته التاريخية، تطبيقاً للآراء والأفكار في فلسفته العامة التي انتهى إليها بالتفكير المنطقي لا بالبحث في الطبيعة والتاريخ، وقد أشار في مقدمته لمحاضراته عن فلسفة التاريخ يقول إن موضوع هذه المحاضرات هو التاريخ الفلسفي للدنيا وانه ينبغي أن يفهم من ذلك أن المقصود، ليس مجموعة من الملحوظات العامة الخاصة به التي توصيها دراسة الوثائق ويقصد بها أن تكون الوقائع شرطاً لها. وإنما المقصود التاريخ العام نفسه[40].

"وتقوم فلسفة هيغل في دراسة التاريخ، على أن للتاريخ ظاهراً وباطناً، ظاهره أحداث ووقائع تبدو في حالة فوضى ومن دون هدف، وباطنه تلك الروح التي تجعل له مساراً محكماً معقولاً، ولن نبصر فعل الروح إذا كانت الدراسة مقصورة على الجزئيات، حوادث أو أفراد، فهؤلاء يحققون أغراض الروح عن غير وعي أو قصد"[41].

---

(39) ينظر: أميرة، حلمي مطر، في الفلسفة السياسية. دار الثقافة للطباعة والنشر، ط2، القاهرة، 1978، ص149.

(40) ينظر: العزاوي، رحاب عبد الرحمن حسين، الدولة بين هيغل وماركس، دراسة تحليلية مقارنة. أطروحة دكتوراه (مخطوطة)، مقدمة الى كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، 2006م، ص115.

(41) الشيخ، رأفت غنمي، فلسفة التاريخ.. دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ص142.

والتاريخ ليس خليطاً أعمى من المصادفات ولكنه تطورا عاقلاً[42]. ويأتي هذا التطور العاقل من خلال التقدم في التاريخ، ومن خلال مراحل الروح المطلق وهي تعي ذاتها، وماهيتها، وتعكس الحرية الصيرورة الواعية في تقدم الإنسانية التي تندرج في صعودها إلى وعيها بالحرية وهو ما يتجسد في تاريخ الأحداث والعصور العظمى، عصور الحرية، والحرية هي التي تعطي للتاريخ البشري سمته الخاصة. فالإنسان غير الكائنات الأخرى، بوصفه كائناً عاقلاً فهو نشط فعال والعمل الحر يطبع حياته وتاريخه. هذا التحرك للتاريخ صوب النظام والمعقولية والحرية يمر بمراحل ويتقدم من خلال الصراع ويتحقق في قفزات ويجد تعبيره في سلسلة من الشعوب الكبرى. وتقدم الحرية في التاريخ هو أساس في تحول أشكال الدول التي هي تجسيد لروح العالم[43].

ويذكر هيغل أن الروح تكون في الأصل أشبه بالبذرة، وهذا يعني أنها داخلية غير منظورة، ثم تبدأ في تطوير نفسها شيئاً فشيئاً، مستخدمة في ذلك وسائل هي على العكس خارجية وظاهرة تتمثل في التاريخ إمام أنظارنا. وان أول نظرة إلى التاريخ تقنعنا إن أفعال الناس تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم ومصالحهم الخاصة، وتقنعنا أن هذه الحاجات والمصالح والانفعالات هي المنابع الوحيدة للسلوك[44].

ونلاحظ أن ماركيوز يحتفي احتفاءً شديدا بعملية الربط بين نظرية الوجود ونظرية الطابع التاريخي عند هيغل. والظاهريات بمثابة علم الأجنة Embryology فيما يتعلق بالروح أو العقل، فهي تدرس تطور الوعي الفردي عبر مراحله المختلفة. وكما يلخص نمو الجنين تطور النوع، يجيء تطور الوعي الفردي على صورة إعادة إنتاج موجزة للمراحل المختلفة التي قطعها الإنسان في مسار التاريخ. وهيغل يقدم فيها للوعي العادي اليومي سلماً

(42) أمام، عبد الفتاح إمام، دراسات هيغلية. دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص178.

(43) ديمتري، أديب، صناعة التاريخ. مجلة الطليعة. العدد 9، بغداد 1970، ص153.

(44) الشيخ، رأفت غنمي: فلسفة التاريخ، المصدر نفسه، ص145.

يرتقي درجاته إلى الموقف الفلسفي. وهو لا يقدم سلماً مجرداً، بل سلماً عينياً تاريخيا. فالمسار الذي على الفرد أن يقطعه هو مسار التطور الإنساني بوجه عام، انه تركيب (موجز) لكل تجربة النوع ويمثل العملية التاريخية نفسها[45]. "ويرى هيغل أن ماهية العقل أو طبيعة الروح هي عكس طبيعة المادة. فالمادة ماهيتها (الثقل)، والعقل ماهيته (الحرية). وأن الروح وحدتها داخلية، وليس لديها وحدة خارج ذاتها، وهي لا تعبرعن صفاتها إلّا بوساطة الحرية التي لا تكون إلا بالاستقلال. فالإنسان حر بمقدار ما يكون مستقلاً، لا يعتمد في وجوده على شيء آخر خارج ذاته. لذلك فإن الروح تسعى بدأب للحصول على هذا الاستقلال، أو ما يسميه هيغل الوعي الذاتي[46]، ومن ثم الحصول على هذه الحرية. وبناء على هذا فإن تاريخ العالم، من وجهة نظر هيغل، هو صراع من جانب الروح لتصل إلى مرحلة الوعي الذاتي"[47].

ولا تقوم فلسفة التاريخ عند هيغل من أجل دراسة التاريخ على طريقة المؤرخين في البحث عن الوقائع التاريخية وجمع المعلومات بغية تركيب صورة وصفية عما حصل في الماضي، بل هي تسعى بالاعتماد على ما يقدمه المؤرخون في هذا المجال من أجل أن تفسر التاريخ تفسيراً تتجلى فيه حركة الروح العاقلة في الزمان، وذلك لأن الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تدرس التاريخ، هي الفكرة التي تقول: "إن العقل يسيطر على العالم، وإن تاريخ العالم يمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً"[48].

وفلسفة التاريخ هي أكثر أجزاء فلسفة هيغل شيوعاً بين الناس. وعند هيغل أن التاريخ الكلي ليس هو التاريخ الساذج الذي يقدمه من رووا

---

(45) ماركيوز، هيربرت، أساس الفلسفة التاريخية. ترجمة إبراهيم فتحي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، بيروت، 2007، ص9.

(46) بداية الوعي حينما بدأ وعي الانسان لذاته، بدأ يميز ذاته عن محيطه الطبيعي. ينظر: عبد المجيد، عبد الملك، الإنسان والحضارة جدلية المادة والوعي. بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، ط1، بيروت، 2003، ص38.

(47) النجار، جميل موسى، فلسفة التاريخ، المصدر نفسه 2007، ص195-196.

(48) هيغل، العقل في التاريخ، المصدر نفسه، ص78.

الأحداث. ولا التاريخ النظري الذي يريد تفسير الوقائع واستخراج العبر والدروس العملية من الماضي، بل التاريخ الكلي الحقيقي هو التاريخ الفلسفي الذي يهيمن على الوقائع وينظر إليها من وجهة نظر غير مقيدة بزمان، ذلك بأن العقل هو جوهر التاريخ. والعقل يحكم العالم، ولهذا يرى هيغل أن كل حدث من أحداث التاريخ إنما جرى وفقاً لمقتضيات العقل، ومن هذا فالتاريخ تطور ونمو لمنطق باطن، ولم تكن الشخصيات التاريخية غير أدوات لتحقيقه من دون شعورها بذلك، فهم يخضعون لأهوائهم ويرمون إلى تحقيق مصالحهم، ولكن الذي يحدث في الوقت نفسه هو أن غاية ما، بعيدة المدى قد تحققت لم يكونوا على شعور بها، ولم تكن قصداً من مقاصدهم وهذا ما يسميه هيغل خبث العقل الكلي المسيطر على التاريخ. فمن خبثه أنه يستعين بهذه الشخصيات في سبيل تحقيق أهدافه وخططه ومقاصده، من دون أن يكون لهؤلاء علم بذلك، وإنما الذي يجعل هؤلاء أقوياء، هو أن أهدافهم الجزئية الخاصة تحتوي على المحتوى الجوهري الذي هو إرادة الروح الكلية. وهذا المحتوى قائم على الغريزة الكلية غير المشعور بها لدى الناس، وهم مدفوعون لذلك بقوة باطنه(49).

وفي هذه القوة الباطنة يتيح هيغل أمكانية الجدل، والحق أن التاريخ يعبر عن إرادة مجموعة من الأفراد، لا عن إرادة فرد واحد. ومن الأصح أن نقول إن التاريخ هو تاريخ الإنسانية. ولكن هذا التاريخ لا يكون ممكناً في نظر هيغل إلا إذا تم التوافق بين الإرادة والضرورة، بين الموضوعي والذاتي، بين الشعور واللاشعور. ومعنى ذلك أن التاريخ هو حركة (جدلية) بين الأضداد، وهذا التضاد عند هيغل يعبر عن حقيقة الوجود، وعن الواقع الحقيقي ولقد سبقه هيراقليطس في تصور الوجود على هذا النحو بوصفه حاملاً للأضداد(50). وهذه الأضداد تمثل التطور التاريخي، وهي التي تحدد كل شيء، وهدف الحرية النهائي هو معرفة هذا التطور والاستدلال عليه

---

(49) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج2، المصدر نفسه، ص591.

(50) نازلي، إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ. هيغل، دار المعارف، مصر، 1976، ص117.

أيضاً بكلمة الحقيقة، وهكذا فالتأكيد ينصب على أن الروح واع. وبتعبير آخر على أن ثمة عقلاً في التاريخ(51).

ويتفق هيغل مع كانت في اعتقاده أننا نسلك على وفق عقولنا، كما يتفق معه عندما يقر أن واجبنا مؤسس عقلانياً(52).

ومن غير الممكن أن تكون هناك إتاحة لفهم نظرية هيغل في التاريخ، إلا من خلال النسق العام لفلسفته، والذي يستند إلى أساسين: الميتافيزيقيا والمنطق، وليس المنطق علماً مغايراً للميتافيزيقيا، بل يمكن أن يعد المنطق منهجاً والميتافيزيقيا موضوعاً ولا يستقل الاثنان بدورهما عن أي علم يعالجه هيغل. وتظهر علاقة الميتافيزيقيا مع التاريخ، فتظهر من خلاله مقولات الزمان والمكان والفردية فإن الزمان ليس وحدات مستقلة من الأنات، فذلك وهم يعبر عن عدم القدرة على رؤية الكل، كما يعبر المكان عن استقلال المجتمعات. وإن ذلك من شأنه أن يجعل أحداث التاريخ غير ذات دلالة أو معنى، بل مجموعة من المطامع والمطامح تذبح على هيكلها سعادة الإنسان، أما عن فردية الواقعة التاريخية أو الشخصيات فإن عظماء التاريخ الذين منحوا بصيرة نافذة بمتطلبات مجتمعاتهم لا يدركون دلالة أفعالهم، أنهم وسائل أو ذرائع لقوة أعظم وأعمق هي الروح التي تسري في هذا الوجود المطلق لتسوس الكون وتجعل مسار التاريخ معقولاً. وإن بدت أحداثه فوضى عابثة غير هادفة، تعبر الروح عن وعيها خلال التاريخ ومن ثم فكل شيء يتم على وفق مخطط مرسوم تتخذ الحوادث بموجبه مجراها، لا مجال إذن للقول بالمصادفة في التاريخ(53).

وما دام لا وجود للمصادفة فإن القانون المتمثل من خلال الصيرورة هو الفكرة الأولى المشخصة ومن ثم فإن الصيرورة هي المفهوم الأول، في حين ان الوجود والعدم مجردان خاليان من الواقعية. وعندما نتكلم عن

---

(51) شاتليه، فرانسو، هيغل. منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ط2، دمشق، 1976، ص196.

(52) ينظر: دليل أكسفورد، ج2، تحرير تد هوندرتش، المصدر نفسه، ص999.

(53) ينظر: أحمد، محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، المصدر نفسه، ص206.

مفهوم الوجود لا يمكن أن يكون هذا إلا صيرورة، لأن الوجود من حيث أنه وجود هو العدم الخالي من الواقعية وإذن ففي الوجود عدم وفي العدم وجود، وهذا الوجود الذي يبقى بذاته في العدم هو الصيرورة(54).

وعلى هذا فإن منطق التاريخ يستند على صراع الأضداد، إذ لا تكشف الروح عن نفسها على مسرح وقائع التاريخ إلا من خلال صراع، ومن ثم فإن الديالكتيك هو سر حركة التاريخ ومنطق الكشف عن تعاقب وقائعه(55). وإن الديالكتيك عند هيغل قد نشأ من ملاحظة التاريخ، ذلك بأنه يؤكد عنصر الصراع بين قوى متعارضة، فالديالكتيك بحق يمثل الفكرة المركزية في فلسفة التاريخ عند هيغل(56).

ويرى هيغل أن الديالكتيك لا بد له من مُسير، وهذا المحرك هو العقل فقد أكد هيغل على العقل وأثره في عملية فهم التاريخ، وكذلك على اثر العقل من جانب آخر في التحكم في التاريخ. ثم ينظر هيغل إلى التاريخ برمته على أنه مسار عقلي، "وأوضح هيغل أن هذه الإشارات ليست جديدة في البحث، وهناك سابقتان من تاريخ الفكر للبرهنة على أن سيادة العقل ليست فكرة غريبة. اولاً: هي محاولة أنكساجوراس، تفسير حركة النظام الشمسي استناداً إلى ما دعاه (النوس) وهو يعني الفهم بصفة عامة أو العقل، أو ما ندعوه الآن القوانين التي تكمن وراء حركة الظواهر الطبيعية المختلفة. وثانياً: هي فكرة العناية الإلهية التي شاعت في الفكر المسيحي طوال العصور الوسطى، وهي ترى أن الروح الإلهية أو العقل المطلق يوجه العالم ويحدد مصيره. وقد لاحظ هيغل أن هذه الفكرة لا تقدم لنا سوى فكرة عامة عن وجود العناية الإلهية من دون أن تقدم لنا تفصيلات المسار الذي تسلكه،

---

(54) كريستون، أندريه، أميل بريبه، هيغل. ترجمة صباح محي الدين، منشورات عويدات، ط2، بيروت، 1984، ص99.

(55) ينظر: الشيخ: رأفت غنمي، فلسفة التاريخ، المصدر نفسه، ص134. كذلك: صبحي، في فلسفة التاريخ، ص207.

(56) رسل، برتراند. حكمة الغرب، ج2، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، (ب، ن)، (ب، م)، 1983، ص179.

لذا وجب علينا معرفة طرق وأساليب العناية الإلهية في التاريخ"[57].

ومما تجدر الإشارة إليه أن هيغل لا يرى أن الإرادة الإنسانية والعقل الإنساني بمقدورهما العمل بمعزل عن تأثيرات الطبيعة، وذلك لأن الطبيعة تشكل مجموع الشروط الطبيعية للحياة البشرية، ولهذا تظل هي الأساس الأول للتاريخ[58]. وتبقى الظروف الطبيعية ذلك القيد الذي يقيد الإنسان بالظروف الطبيعية التي سماها هيغل بالقانون الطبيعي، وتكلم على اثر العقل فيها وكذلك أستطاع هيغل أن يطبق قانون الديالكتيك على نظام الطبيعة بل أوجد أن الطبيعة مقابل الروح هي كتلة كمية ويلزم ألا يكون لها من القوة ما يجعلها قادرة على كل شيء، ويأتي ذلك من خلال فهم منطق الجدلية أو الديالكتيك. وإن الديالكتيك هي كلمة يونانية استعارها هيغل من أفلاطون وهي تعني (الجدل) وكان يقصد بها إن العمليات التاريخية تسير في طريق النقائض، فعندما يصل كل اتجاه إلى نهايته الكاملة يولد اتجاهاً مضاداً يهدمه[59]. وحاول هيغل أن يجعل من هذا قانون يفسر به عمليات التطور في عالم الطبيعة وعالم الإنسان (التاريخ) وهو بهذا تخلى عن منطق أرسطو القائم على قوانين الفكر وأخصها الذاتية وعدم التناقض، فذلك يعبر عن ستاتيكية العقل (أي سكونه) ومن ثم فهو قاصر عن الكشف عن ديناميكية الوجود (أي فعاليته) وحركة التاريخ. وأكد على أن كل مظاهر الوجود تقوم على التناقض، فالتناقض مصدر كل حياة وكل حركة[60].

وتوسع هيغل في هذا الطرح وفصله في محاضراته في فلسفة التاريخ، والفكرة الموجهة في هذه المحاضرات هي أن التاريخ الكلي هو تقدم الشعور بالحرية وهذا التقدم نجد دلائله أولاً في الانتقال من الطغيان الشرقي القديم الذي كان في قيمة فرد واحد هو الحر والباقي عبيد (في مصر القديمة

---

(57) ينظر: الملاح، هاشم يحيى، المفصل في فلسفة التاريخ، المصدر نفسه، ص370.

(58) إمام، عبد الفتاح إمام، مقدمة لكتاب محاضرات في فلسفة التاريخ، المصدر نفسه، ص48.

(59) ينظر: سباين، جورج، تطور الفكر السياسي. ج4، ترجمة علي إبراهيم السيد، (ب، ن)، مصر، 1971، ص855.

(60) الملاح، هاشم يحيى، المفصل في فلسفة التاريخ، المصدر نفسه، ص378.

وفارس وبابل) أي الانتقال إلى الجمهوريات والارستقراطيات الجديدة في اليونان وروما حيث كان بعض الأفراد هم الأحرار. ويقول هيغل إن الأمم الجرمانية هي وحدها التي ارتفعت أول مرة إلى الشعور والوعي لهذه الحقيقة ألا هي أن الإنسان حر بما هو إنسان، وأن حرية الروح هي الطبيعة الخاصة الجوهرية بكل إنسان بما هو إنسان[61].

وفي حسابات هيغل أن الحرية مرتبطة بالجدل، حيث أن تطور الجدل يؤدي الى الحرية، مثال الفكر ورقي أشكاله الأكثر تطوراً انطوت على نفي كل ما يبدو جلياً وأكيداً ومفتوحاً نحو احتمالات جديدة، هذا العقل هو الحرية[62].

ومفهوم هيغل للحرية مفهوم مركزي في فكره، غير أنه غالباً، ما ظل القراءة المميزة للمحدثين الذي تنشئ على فهم للحرية حقق الرواج بسبب أعمال المفكرين الليبراليين الكلاسيكيين من أمثال جون ستيوارت مل. على وفق المفهوم الليبرالي السائد. أنا حر عندما أترك وشأني، فلا يتدخل أحد في أمري، وأكون قادراً على الاختيار وفق مشيئتي. (الحرية والحتمية والتحرر والحرية السياسية) هذا على سبيل المثال هو معنى الحرية الذي يستخدمه علماء الاقتصاد الذين يعتبرون المستهلكين أحراراً عندما لا تكون هناك قيود على السلع والخدمات التي يستطيعون اختيار ابتياعها في السوق الحرة. عند هيغل، هذا مفهوم في الحرية غاية في السطحية، وهو لا يسير تحت السطح، ويسأل عن السبب الذي يجعل الأفراد يختارون ما يقومون باختياره لقد ارتأى هيغل أن هذه الاختبارات عادة ما تكون محددة بقوة خارجية تحكم على نحو فعال. والراهن أنه يستبق بأكثر من قرن النقد الحديث للمجتمع الاستهلاكي، الذي يقر أنه يخلق حاجات كي يقوم بتلبيتها، أنه يشير إلى أن الحاجة إلى قسط أوفر من الراحة، لا تنشئ فينا بل تقترح علينا من قبل من يحصلون على ربح من خلقها. خلق مثل هذه الرؤى يكمن فيها فهم هيغل للتاريخ بوصفه عملية تشكل خياراتنا وطبيعتنا نفسها.

---

(61) بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج2، المصدر نفسه، ص592.

(62) Pribgle Pattison, A, S, Hegelianism and Personality, Paris, 1990, p.447.

وأن تترك وشأنك بحيث تقوم بخياراتك من دون تدخل من قبل الآخرين وهذا لا يعني أنك حر، بل يعني فحسب أنك عرضته لقوى التاريخ التي تحكم عصرك. والحرية الحقيقية إنما تبدأ بالملاحظة إننا نستطيع التحكم في تلك القوى عوضاً عن تركها تتحكم فينا. ولكن كيف يحدث ذلك؟ طالما اعتبرنا أنفسنا كائنات مستقلة تنطوي على إرادات متنازعة؟ سوف نعتبر وجود كائنات بشرية أخرى شيء غريب على أنفسنا، اذ يضع قيود على حريتنا في الموروث الليبرالي التقليدي، هذا ببساطة هو العالم، وليس ثم ما نستطيع القيام به بخصوصه غير أن الإشكالية عند هيغل يتم التغلب عليها عندما نلحظ أن الكائنات البشرية تتقاسم قدرة مشتركة على استخدام العقل. لذا إذا كان بالمقدور تأسيس المجتمع على أساس عقلاني، سوف يكون بمقدور كل كائن بشري أن يقبله، لا كشيء غريب، بل بوصفه تعبيراً على إرادته العاقلة، وسوف يتطابق واجبنا مع مصلحتنا، إذ سوف يكون واجبنا مؤسساً عقلانياً، وسوف تتعين مصلحتنا في تحقيق طبيعتنا بوصفنا كائنات عقلية[63].

ويمكن أن نسلط الضوء على نظرية هيغل المثالية في التاريخ، لكي تكون أكثر وضوحاً، فإنها تقوم على ثلاثة محاور أساسية.

1 - الخصائص المجردة لطبيعة الروح

إن جوهر أو ماهية الروح هي الحرية، والحرية هي الحقيقة الوحيدة للروح. وإن الروح، على نقيض المادة التي تقع ماهيتها خارجها، هي وجود في ذاته، أي إن وجودها لا مجال إلى شيء آخر غير ذاتها، وتلك بعينها هي الحرية. وهذا الوجود للروح لذاتها ليس سوى الوعي الذاتي، وهي الروح بوجودها الخاص. وفي حالة الوعي الذاتي فإن العنصرين المتميزين في الوعي، وهما: (واقعة أني أعرف) و(ماذا أعرف) يمتزجان في شيء واحد، لأن الروح تعرف نفسها وهي تقوم بتقديم لطبيعتها الخاصة، كما أنها تنطوي على الفاعلية إثر تمكنها من تحقيق نفسها، بحيث تجعل نفسها بالفعل، ما كانت عليه بالقوة وتبعاً لهذا يمكن أن يقال إن التاريخ الكلي هو عرض للروح وهي تعمل على

(63) دليل أكسفورد، المصدر نفسه، ص999.

اكتساب المعرفة بما تكونه بالقوة[64]. وبعبارة أخرى، يقول هيغل: «أننا نذهب إلى أن مصير العالم الروحي، وتبعاً لذلك العلة الغائية للعالم كله - مادام هذا العالم الروحي هو العالم الجوهري، بينما يظل العالم الفيزيائي تابعاً له أو بلغة الفكر النظري، ليس له حقيقة في مقابل العالم الروحي- هو وعي الروح بحريتها الخاصة، ومن ثم حقيقة تلك الحرية»[65].

وهذه النتيجة هي الغاية الوحيدة التي يستهدفها باستمرار مسار التاريخ الكلي، وهي الغاية التي بذلت وتبذل من أجلها كل التضحيات على مذبح الأرض الواسع طوال العصور التاريخية الماضية. فهذه هي الغاية النهائية، وهي الغرض الذي وضعه الله للعالم، لكن الله هو الوجود الكامل على نحو مطلق، ومن ثم فلا يمكن أن يريد شيئاً غير ذاته، أي إرادته الخاصة، وطبيعة إرادته هي ما نسميه هنا بفكرة الحرية[66].

2 - الوسائل التي يستخدمها مبدأ الحرية لكي يحقق ذاته

إن الوسائل التي تستخدمها فكرة الحرية غير المنظورة وهي على العكس وسائل خارجية وظاهرية تتمثل في التاريخ من خلال أفعال الناس، وأفعال الناس هذه أنما تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم وطبائعهم ومصالحهم ومواهبهم الخاصة، وهذه العناصر هي المنابع الوحيدة للسلوك، والعوامل الفعالة لميدان النشاط، وهي تشمل أيضاً الحاجات التي ترتبط بالآراء والاقتناعات الفردية، من هنا فإن عنصرين سيشكلان نسيج التاريخ الكلي، هما: الفكرة، ومجموعة الانفعالات البشرية. هذه المجموعة الهائلة من الإرادات والمصالح والأنشطة تشكل الأدوات والوسائل التي يستخدمها روح العالم لبلوغ هدفه، وهي تنقل روح العالم وتجعله يتحقق بالفعل في وجود عيني[67].

---

(64) هيغل، العقل في التاريخ، المصدر نفسه، ص87.
(65) هيغل، العقل في التاريخ، المصدر نفسه، ص89.
(66) هيغل، العقل في التاريخ، المصدر نفسه، ص90.
(67) هيغل، العقل في التاريخ، المصدر نفسه، ص95.

3 - الهدف الذي ينبغي تحقيقه بهذه الوسائل.

ويريد به الصورة التي يتحقق بها روح العالم بالفعل في الواقع، وهي (الدولة) التي يسميها هيغل أيضاً (الكل الأخلاقي) فهي الصورة من الحقيقة الواقعية التي يكون للفرد فيها حريته، ويتمتع بهذه الحرية، لكن بشرط أن يعرف ما هو مشترك للكل، ويؤمن به ويريده. فالدولة هي الحياة الأخلاقية وهي متواجدة بالفعل، ذلك بأن الدولة هي وحدة الإرادة الكلية الجوهرية مع إرادة الفرد. وهذه الوحدة بين العام والجزئي هي الفكرة ذاتها حين تتجلى بوصفها دولة وهي التي تتطور بعد ذلك من داخل ذاتها[68].

وحينما تتشكل الوحدة بين الإرادة الكلية وإرادة الفرد، تنمو الحرية، والحرية عند هيغل تمر بمراحل، وهذه المراحل سماها هيغل مراحل تطور الحرية في العالم وهي:

1 - المرحلة الشرقية: وكان مفهوم الحرية فيها طفولياً غامضاً، لأن الإنسان الشرقي لم يتوصل إلى معرفة أن الإنسان، بما هو إنسان حر، لأنه نشأ في ظل الاستبداد والدكتاتوريات، وكل ما عرفه أن شخصاً معيناً له الحق في التصرف بالممتلكات العامة وحتى حريات الأفراد، وهو الملك وفي الحقيقة أن حرية الملك أو الحاكم لم تكن أكثر من كونها نزوة شخصية نحو حب التملك والسيطرة.

2 - المرحلة اليونانية: يتصور هيغل أن الحرية تطورت إلى مرحلة متقدمة عن المرحلة الشرقية في بلاد اليونان، وفي الحقيقة أنهم ليسوا كذلك، لأن البعض منهم هو الذي تذوق الحرية وليس الكل، وحوادث التاريخ اليوناني التي تروي لنا الظلم والاستبداد والتشريد والسجن والنفي والإعدام ومصادرة الحريات الفكرية، لدليل على ذلك، وإن الحرية في اليونان كانت جزئية وليست كلية، اذ يتمتع بها جزء قليل من أبناء الشعب اليوناني[69].

(68) صائب، عبد الحميد، فلسفة التاريخ في الفكر الاسلامي، المصدر نفسه، ص97.

(69) ينظر: الدليمي، حامد حمزة، فلسفة التاريخ والحضارة، دار الطيف، واسط، 2004، ص176.

ثالثاً: المرحلة الجرمانية (البروسية)

يعتقد هيغل أن الحرية بلغت في الدولة البروسية مرحلة الوعي والنضج الكامل من خلال مزجها بين القوانين الدستورية ومبادئ الدين المسيحي، وأنه حينما تنتهي أية مرحلة من الحرية تعود لتظهر من جديد، ويعتقد هيغل أن حرية الروح تؤلف ماهيتها، وهذا الشعور ظهر في الدين، وهو أعمق منطقة للروح، ولكن هذه الحالة تحتاج في تطبيقها لعملية ثقافية قاسية وطويلة الأمد، فعلى الرغم من انتشار الدين المسيحي في دول عديدة، فإن الحرية لم تكن موجودة في معظم تلك البلدان، ما استدعى محاولة استحضارها، من خلال الوعي الذي عده هيغل الفهم الكامل بموضوع التاريخ، لأنه يوفر الحرية[70].

وكلمة الفهم الكامل للتاريخ، تعني التعقل في التاريخ، وأداة التعقل هي العقل ومادام العقل هو جوهر الطبيعة. فأبعاد الزمان والمكان والإنسان التي يقوم عليها التاريخ، لا تمثل وحدات تضم أجزاء منفصلة عن بعضها بعضا، فالزمان واحد غير مجزأ إلى أزمان متعددة، والمكان لا يعبر عن استقلال المجتمعات، فذلك وهم يحجب إدراك الكلي أو المطلق الذي يسّير حركة التاريخ، ويجعل أحداث التاريخ شتاتاً لا معنى له[71]. ويبدو أن هناك فارقاً مهماً واحداً بين الطبيعة والتاريخ يتمثل في أن العقل الذي يحكم التاريخ هو عقل يعي ذاته ويدرك أفعاله ومثل هذا الوعي لا يوجد في العقل الكامن وراء ظواهر الطبيعة[72].

إذن فلسفة التاريخ عند هيغل أكدت أن العقل يسيطر على العالم، وهي تقديم لعملية تقسيم التاريخ بفكرة رئيسة واحدة، تعبر عنها عبارات هيغل: (العقل يحكم التاريخ). وتاريخ العالم أمامنا يتمثل بوصفه مساراً عقلياً وهو يشكل - أي تاريخ العالم المجرى العقلي الضروري لروح العالم.

---

(70) ينظر: الدليمي، حامد حمزة، فلسفة التاريخ والحضارة، المصدر نفسه، ص196.

(71) أحمد، محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، المصدر نفسه، ص204.

(72) هيغل، العقل في التاريخ، المصدر نفسه، ص56.

وفي بادئ الأمر يقرر هيغل أن مقولته أن العقل يحكم التاريخ هي مجرد حدس أو فرض، وذلك قبل أن يدرس التاريخ كما يقول، وهذا مما يدل على أن قراءة التاريخ لدى هيغل كان لها الأثر البارز في تغير منحى التفكير العقلي الهيغلي، ودلالة ذلك أن الحكم تحول عنده من حدس أو فرضية إلى أحكام عقلية خالصة. ويؤكد في الوقت نفسه أن مقولته الفلسفية: العقل يسيطر على العالم، ليست فرضاً في مجال الفلسفة، فهو قد برهن عليها من قبل بوساطة المعرفة النظرية التي انتهى منها إلى أن العقل هو جوهر مثلما هو قوة لا متناهية بالقدر نفسه، على أن هيغل يرى أن فكرته عن سيطرة العقل على العالم، ستشرح كيفية الارتباط بين العقل والتاريخ، وبدايات هذا الارتباط فإن هيغل يرى أن التاريخ يبدأ في المرحلة التي يصبح الإنسان فيها واعياً بنفسه. فإذا كان التاريخ هو حياة البشرية على الأرض عبر الأزمان، فإن انفصال الإنسان عن الطبيعة كان أمراً لازماً، كما يرى، كيما يكون بداية للتاريخ، إذ لا يمكن للتاريخ أن يبدأ حينما يكون الإنسان متحداً مع الطبيعة. غير قادر على التعرف الى نفسه. وحينما ينفصل الإنسان عن الطبيعة ويصبح واعياً بذاته، فإن هذا الوعي يتيح لتاريخ الإنسان أن ينطلق بعد أن امتلك الحرية المتمثلة بالوعي. فوجود الإنسان ومن ثم تاريخه، مرتبط بالحرية التي تمثل ماهية العقل الذي سيتحكم بالتاريخ، ويجعل من تاريخ العالم مساراً عقلياً كما يتصوره هيغل[73].

ونلاحظ أن هيغل في كتاب العالم الشرقي المجلد الثاني من محاضرات في فلسفة التاريخ. يقول: «إن التاريخ هو عرض للروح، وماهية الروح الحرية، ومن ثم كان مسار التاريخ هو تقدم الوعي بالحرية، لكنها ليست حرية فردية سلبية تعسفية». ومعنى ذلك أن التاريخ عند هيغل غائي، فكل ما يحدث له معنى، وله ما يسوغه، ومن هذا المعنى قدم لنا إمام عبد الفتاح إمام ملخصاً لفلسفة التاريخ عند هيغل في الكتاب ذاته. والغائية هي الجانب الموضوعي الذي يمثل الضرورة في هذا المسار. لكن الضرورة - أو الجانب الموضوعي - لا تعمل وحدها فهناك الجانب الذاتي الحر للأفراد،

(73) ينظر: النجار، جميل موسى، فلسفة التاريخ، المصدر نفسه، ص195.

ومن ثم كان التاريخ ارتباطاً وثيقاً بين الضرورة والحرية. والدافع لهذه الحركة هو التناقض الموجود بين الواقع الخارجي وما تريد الروح أن تحققه. ويقسم هيغل هذه الحرية تقسيماً ثلاثياً يبدأ من عالمنا الشرقي وينتهي بعالمه الجرماني[74].

وقد أقام هيغل فلسفة التاريخ على أساس دقيق، فصل القول فيه من خلال تعريفه للتاريخ نفسه، بأنه ليس ذلك المدونات النظرية التي يقوم خلالها المؤرخ بسرد الأحداث والوقائع وتبوبها وتقديمها للقارئ بصورة خطية مستقيمة، كما أنه ليس ذلك النمط الذي يعرض للوقائع التاريخية الماضية بهدف استخلاص العبر والدروس من ذلك الماضي واقتراح حلول معاصرة اتكاءً على أحداث الماضي. فهذا كله يرفضه هيغل ولا يعد في نظره تاريخاً بالمعنى الفلسفي لكلمة التاريخ إلا بمقدار تقديمه للأحداث التي وقعت كناحية وصفية ليس إلا. أما التاريخ الحقيقي على وفق الفلسفة الهيغلية، فهو ذلك التاريخ الذي يهيمن على الوقائع ويصوغها ضمن منطقها الداخلي من خلال تفاعل الشخصيات التاريخية نفسها مع القصد الخفي الذي يبلوره المنطق الباطني للتاريخ. حيث يقوم التاريخ وفقاً لهذه الفلسفة، بتفسير الوقائع واستخراج القوانين والتنبؤات لما سيجري من غير التقيد بزمن معين يراد له أن يبسط قوانين وآلية جريان أحداثه على زمن آخر، والسبب في ذلك أن العقل كما يراه هيغل جوهر التاريخ. ومن ثم فهذا العقل هو الذي يتحكم في أحداث العالم عن طريق التاريخ نفسه، ومن ثم فكل حدث من أحداث التاريخ، إنما جرى وفقاً لمقتضيات العقل الذي يموضع الأحداث العالمية لتخدم قصداً معيناً أو هدفاً محدداً ولكن من تحت مظلة التاريخ على هذا النحو فإن التاريخ لدى هيغل عبارة عن منظومة تطور ونمو خاضعة لمنطق باطن كائن في الشخصيات التاريخية، التي لم تكن على وفق هذه الفلسفة إلا أدوات لتحقيق هدف أو غاية[75].

---

(74) ينظر: جريدة الرياض. فلسفة التاريخ عند هيغل. يوسف أبو الخيل . www.Alriyadd.com.

(75) ينظر: المرجع السابق.

ولابد من القول إن فلسفة التاريخ عند هيغل، تنبع من فلسفته المعروفة باسم المثالية المطلقة، التي يقول فيها الحقيقي عقلاني، الذي يمكن معرفته عن طريق الصراع الجدلي بين الأضداد، وفكرة المثالية المطلقة، التي يجب تطبيقها في علم التاريخ وفي كل العلوم الأخرى[76].

(76) ينظر: الرابط، .www.ouregypt.us/Bzakaria 76.html، قصة الفلسفة الغربية، فلسفة التاريخ عند هيغل، بقلم محمد زكريا توفيق.

الفصل السابع

كارل ماركس والتفسير المادي للتاريخ

احمد حسن(*)

مقدمة:

سعى الإنسان ومنذ وجوده الى البحث عن الحقيقة واليقين. ومع تطوره التاريخي والاجتماعي، أدرك أن هذا المطلب لا يمكن أن يتحقق بمجرد السعي او السعي الامل المجرد، لأنه بتعاقب الحضارات الإنسانية تبين بأن هنالك بعدٌ أساسي يضرب بجذوره في أعماق الزمان: هو بعد التاريخ. الشيء الجديد الذي أضفاه وبطرح فلسفي عميق الفيلسوف الألماني الشهير "فريدريك هيغل" G.W.F.Hegel (1770–1831)، إذ بعد أن أكد "ديكارت" أن الإنسان ذات مفكرة وبعد أن بين "كانط" I. Kant (1724–1804) بأن هذه الذات يمكنها أن تريد أضاف هيغل على أنها ذات تاريخية بالأساس، وهذا لكون أن الوعي الإنساني يتشكل ويتطور ويتغير عبر الزمن مشكلا الثقافة والأخلاق والحضارة الإنسانية.

ولقد وجدت هناك عدة تفسيرات لصيرورة التاريخية للإنسان، فقد حدد ابن خلدون (1332–1406) من خلال مؤلفه الشهير "**المقدمة**"(**) بأن

(*) باحث واكاديمي، الجزائر.

(**) هي مقدمة كتاب "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر =

المجتمع يمر بأطوار ومراحل في تطوره وتغيره، هذا حدد عدة صفات معينة له، إبتداءا من نظرته الجديدة إلى ما يسمى بعلم التاريخ ونظريته في التعاقب الدوري للحضارات والدول وصولا إلى ما اعتبره البعض بأنه أول من استخدم تعبير فلسفة التاريخ كتعليل للأحداث التاريخية، حيث أن التفلسف في التاريخ عرف منذ القدم بيد أن هذا الاصطلاح لم يستخدم إلا في القرن الثامن عشر.

إذ حددت العصور القروسطية وخصوصا مع أوغسطين Saint Augustin (354-430) بأن التاريخ تحكمه عناية إلاهية ربانية من خلال قوله بأن التاريخ مسرحية ألفها الله ويمثلها الإنسان وأنه إذا كنا نؤمن بقدرة الإله في الطبيعة فإنه أولى بنا أن نؤمن بقدرته في تاريخ الإنسان أي بما كتبه الله على الإنسان من قدر محتوم، ولكن مع بروز معالم العصر الغربي الحديث وجد هناك خطاب أخر حول التاريخ خصوصا مع فلاسفة التنوير العقلي: "فولتير" Voltair (1694-1778) و"كوندورسيه" Condorcet (1743-1794) و"ديدرو" Diderot (1713-1784) و"روسو" J.J. Rousseau (1712-1778) - أصحاب نظرية التقدم الناجمة عن مخاض الكشوف العلمية والمستندة على الفعل الإنساني وقدرته العقلية - وصولا إلى كانط I.Kant (1724-1804) وهيغل F. Hegel (1770-1831) أخذ يفهم التاريخ كنزعة إنسانية خالصة تقدس وعي الإنسان وسلطته وقدرته وبالتالي انتهت إلى نزعة سلطة الذات وسيادة الإنسان كما عبر عنه "فرويد" في "مقدمة في التحليل النفسي".

= ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"، والتي اشتهر بها أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون والذي عرض فيها أسس جديدة لعلم التاريخ من خلال تحديده لمواطن الخطأ والكذب في التاريخ ليستنبط منها الخصال التي ينبغي أن يتحلى بها المؤرخ، كما وضع فيها منهجه بشقيه التأملي والنقدي لفهم مظاهر العمران البشري وتحليل الظواهر التاريخية، فكانت بذلك مقدمة لفلسفة التاريخ رأى فيها "ارنولد توينبي" A. Toynbee) أعظم عمل أمكن للعقل أن يبدعه، هذا لكونها تشمل على حد قول عالم الاجتماع الفرنسي "غاستون بوتول" في كتابه "ابن خلدون فلسفته الاجتماعية" على محاولة للنقد التاريخي وكذا شرح عام للظواهر الاجتماعية ودراسة لقوانين التي تتحكم في التطور الاجتماعي والسياسي، ومن اعتقاداته أن هذه الدراسة جعلت منه أول مبشر للتفسير المادي والجدل التاريخي.

وهي نقطة الانعطاف التي انطلق منها الفكر الماركسي محاولا تبيان ضروب جديدة لم تشقها الحداثة الغربية وذلك من خلال الكشف عن الشيء الذي جعلها تتناسى بأن الواقع الاجتماعي (الاقتصاد والمجتمع والسياسة) يعمل بشكل أو بآخر في بناء التاريخ وتشكيل وتحديد مساره كأفق يطال وعي الإنسان ويتجاوزه في الآن ذاته كما يتحدد به، ولكن الإشكال الذي يستوقفنا هنا: كيف استطاع ماركس أن يقدم تفسيرا موضوعيا ماديا لصيرورة التاريخ باعتباره واقعا إنسانيا؟ وكيف استطاع أن يتجاوز ويفند أراء فلاسفة التاريخ السابقين وعلى الخصوص فلسفة هيغل؟ وبالتالي ما هو البديل الذي يقترحه ماركس من أجل الوقوف على ما لم يتم اكتشافه من أبعاد من طرف فلسفات التاريخ السابقة؟

أولاً: ماركس والديالكتيك الهيغلي في فلسفة التاريخ

ينسب كارل ماركس إلى التاريخ حركة جدلية تعتمد أساسا على مفهوم الصيرورة، إذ أن التفسيرات التي كانت قبله كانت تنظر لتاريخ نظرة مثالية عقلانية تتجاوز حدود الواقع، وذلك من خلال استنادها على الماهية كتصور ضروري لطبيعة الوجود الإنساني في التاريخ، من ذلك أن الطرح الهيغلي يؤكد على أن التاريخ هو تاريخ الروح، هذه الأخيرة التي رأى فيها هيغل تأمل مطلق لذاته بعد تخارجه وعودته متشكلا في شكل مطلق ثابت، حيث "**اعتقد أن الكون يؤلف فكرة أو روحا وحدة هي العقل المطلق** Absolute Mind وأن الأرواح والعقول الجزئية ليست إلا أجزاء في هذا العقل المطلق الذي يتطور حسب قانون التناقض ويتجلى في نظام المجتمع ودينه وعلومه وفنونه وأخلاقه وسائر مظاهره الاجتماعية"[1]، تلك هي النظرة التي كانت تطبع سمة الحداثة الغربية.

بيد أنه تم قلب النظرة الهيغلية من مجال الفكر إلى مجال المادة، حيث يذكر الفيلسوف كارل ماركس أنه أمسك بديالكتيك هيغل ثم قلبه رأسا

---

(1) جماعة من فلاسفة الانجليز المعاصرين، **طبيعة الميتافيزيقا**، ترجمة: د.كريم متى، مراجعة: د.كامل مصطفى الشيبى، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط1، 1981، ص22.

على عقب باعتبار أن ديالكتيك هيغل يجعل من عملية التطور عقلية، حيث يبدأ بالفكر ويتدرج إلى الطبيعة، أما ماركس فهو ينادي بالعكس تماما، كونه يجعل من عملية التطور مادية، إذ التاريخ عنده هو الأعمال التي عبر بها الإنسان عن أفكاره، وأن محاولة فصل التاريخ عن التاريخ الطبيعي هو بمثابة فصل الروح عن الجسد[2].

إن نظرة كارل ماركس هذه للجدل الهيغلي كأنه الشكل المقلوب المرتسم في العين خلافا لحقيقته التي يتموضع فيها على قدميه الماديتين، تقف ضدا مقابلا لتفسيرات هيغل حول فلسفة التاريخ.

حيث تتوافق فلسفة ماركس في التاريخ مع هيغل في كون أن العالم يتطور طبقا لصيغة جدلية، بيد أنها تختلف معه بصدد القوة المحركة لهذا التطور، فعند ماركس المادة لا الروح هي القوة المحركة، وحين نتكلم عن المادة هنا فنحن نقصد علاقة الإنسان بها، بالإضافة إلى أن مختلف مجالات الحياة من سياسة ودين وفلسفة وفن على مجرى التاريخ البشري هي محصلة طرائقها في الإنتاج وبنسبة أقل في التوزيع. من هنا أطلق ماركس على نظريته هذه التصور المادي للتاريخ[3].

إن هذا القلب للفكر الهيغلي سيشكل قطيعة مع مثالية فلسفات التاريخ، إذ أن مسار التاريخ وتطوره لا يخضع لحاكمية الروح المطلق على أنه انتصارا أو تحقيقا لها، وإنما يخضع لحاكمية المادة باعتباره تحرير لطاقة ولحاجات طبيعية يتم فيها الفصل بين الروحي والزمني، هذا الأمر الذي استبعدته المثالية تفرضه الحاجات من جهة والربح من جهة أخرى[4].

وكأن ماركس يريد أن يبين لنا أن هيغل لم يبين لنا كيف أن الروح

---

(2) د. رأفت الشيخ، **تفسير مسار التاريخ (نظريات في فلسفة التاريخ)**، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 2000، ص167.

(3) برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث الفلسفة الحديثة**، ترجمة: د.محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د ط، 1977، ص428-429.

(4) آلان تورين، **نقد الحداثة**، ترجمة: عبد السلام الطويل، مراجعة: محمد سبيلا، أفريقيا الشرق، المغرب، 2001، ص113.

تشكل العالم، إذ أن الروح مفهوم ميتافيزيقي بينما التاريخ يقام على وجود واقعي اجتماعي تقام فيه العلاقات بين الأفراد لا على مفاهيم يفترضها العقل وينشئها ميتافيزيقيا، وإنما تقام على واقع محسوس تؤكده التجارب التاريخية التي حدثت بالفعل.

وبالتالي فشتان بين أن نقول أن الإنسان هو الذي يصنع التاريخ من قبل وعيه وتمثله وإدراكه وإرادته وبين أن نقول أن الواقع الاجتماعي والنفسي والتاريخي هو الذي يصنع الإنسان، ويمكن أن نأخذ هنا مثال الشخصيات التاريخية البارزة التي يساهم الوجود الاجتماعي الواقعي في إنتاجها أو صنعها، إذ لا أهمية للملكات والقدرات الذاتية التي يمتلكها الفرد إذ لم يحركها نوع من النزوع الاجتماعي.

وبالأحرى فإن العلاقات الاجتماعية هي السبب في صنع الإنسان ككائن واعي، وهذا ما تنتجه حسب ماركس الحاجة التي هي في الأخير أساس الوجود الإنساني والحاجة لا يمكنها إلا أن تكون اجتماعية ينتجها الشيء، فلو لا وجود التشخص الموضوعي أو موضعة الأشياء لما وجد هناك مجتمع أو حضارات وقيم.

وبالرغم من أن الجدل الهيغلي هو الذي أوحى لماركس بفلسفته في التاريخ، إلا أنه في حقيقة الأمر هناك ثلاث نزعات كان لها الأثر البالغ في أن يرى بأن من يحرك التاريخ هو الصراع الطبقي ونقصد بذلك:

- النزعة الإقطاعية المتمثلة في صاحب الأرض.
- النزعة الرأسمالية المتمثلة في صاحب العمل.
- النزعة الاشتراكية المتمثلة في الأجير[5].

من هنا تتجسد نظرة ماركس على أن التاريخ هو تاريخ الصراع الاجتماعي والمادي، إذ أن ماركس جعل من عملية التطور مادية لا عقلية وجعل من الواقع التاريخي المادي كمعطى يشكل الوعي الإنساني، حيث أن

---

(5) برتراند رسل، **تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث الفلسفة الحديثة**، مرجع سابق، ص432- 433.

وجود الناس الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم وليس العكس كما اعتقد هيغل(*).

إن هذا ما يبين أن التاريخ وفق النظرة الماركسية إنما يعود إلى تلك الحركة الجدلية بين الفكر والواقع والتي يحركها النزوع نحو المادة، بالتالي فماركس لم يتوان أبدا في نكران أهمية الجدل الهيغلي من حيث هو المنهج الضروري لدراسة التاريخ، لأن هذا الأخير في حد ذاته صراع بين المتناقضات ولكن من يحرك هذا الصراع ليس الوعي وإنما هو المادة.

كما أن "ماركس لم يضع نظاما متناسقا كما فعل هيغل، بل أخذ كثيرا من أفكاره الرئيسية"[6]، حيث أن الشيء الجديد الذي ثبته هيغل في نظرته للتاريخ هو النسق (السيستام) الذي يشكله الروح المطلق باعتباره حسب هيغل أخر ذاته مع نفسه التي تتحدد فيه البداية مع النهاية، بينما نجد أن ماركس لم يحافظ عنها بل ثار عليها، هذا لأنه لم يكن يهدف إلى بناء نسق معين ترتد إليه المعرفة الإنسانية والوجود التاريخي، بل إنه حاول استقراء الواقع كما يبدوا في مشهد التاريخ دون أن إقحام تصورات العقل وتمثلاته.

ولهذا رأى "آلان تورين" (Alain Touraine) أن ماركس مفكر حداثي إلى أقصى حد، بل اعتبره المثقف الكبير الأول المابعد حداثي كونه مناهض للنزعة الإنسانية، بالإضافة إلى أنه يحدد من جهة المجتمع كنتاج تاريخي للنشاط البشري وليس كنسق ينتظم حول قيم ثقافية أو حتى حول تراتبية اجتماعية، ومن جهة أخرى يحدد التقدم باعتباره تحريرا للطبيعة لا باعتباره تحقيقا لتصور للإنسان[7].

من هنا تظهر الثورة على النسق الذي قال عنه هيغل: "لن تشكل الفلسفة علما ما لم تكن نسقا"، حيث أن أهمية الفلسفة حسب ماركس

(*) انظر في هذا الصدد:

Karl Marx: Preface to a Contribution to the Critique of Political Economy, Progress, 1977 [1859].

(6) جماعة من فلاسفة الانجليز المعاصرين، **طبيعة الميتافيزيقا**، مرجع سابق، ص109.

(7) آلان تورين، **نقد الحداثة**، مرجع سابق، ص87، 114.

ليست بناء النسق وإنما هي استقراء الواقع التاريخي من حيث هو صيرورة جدلية بين متناقضات متعددة.

ثانياً: الممارسة العملية (البراكسيس) كبديل للذات الفاعلة

إن كارل ماركس ينظر إلى الذات الإنسانية ليس باعتبارها ذات فاعلة في التاريخ وفقط بل ينظر إليها بالقدر نفسه على أنها ذات منفعلة بالواقع الاقتصادي والاجتماعي الذي توجد فيه، وهذا ما عبر عنه "آلان تورين" بقوله: "لا تعيش فلسفة التاريخ على نحو مأساوي جدا التناقض بين قوتها المحررة وخضوع الذات للتاريخ إلا في فلسفة ماركس بالتحديد"، لاسيما وأن ماركس لم يرد أن يقحم على هذه الذات كل تلك المقولات التجريدية (الدين، الحق، المساواة) التي أضفتها عليها الفلسفة الكلاسيكية (الميتافيزيقا)، وكذا تنديده بسيادة المقولات السياسية في فرنسا، ودعوته الملحة للنزعة الإنسانية الإيجابية التي تتمخض عن تلاشي التحديد المستلب للعالم الموضوعي كما عبر عنه في المخطوط الثالث لسنة 1844[8].

وهذا لأن ماركس بصدد التأسيس إلى فلسفة من نوع جديد يمكن أن نصطلح عليها فلسفة الثورة الاجتماعية والاقتصادية أو فلسفة "المادية الجدلية" Matrialisme dialectique[*]، والتي تتجسد أساسا في كون ماركس

(8) المرجع السابق، ص85.

(*) يعرفها "برتراند راسل "B. Russel (1872-1970) في كتابه حكمة الغرب بأنها مذهب فلسفي يدعي أنصاره أنه ينطبق على نطاق شامل ويحتوي على قدر كبير من التنظير الفلسفي على الطريقة الهيغلية حول مسائل كان من الأفضل تركها للبحوث العلمية التجريبية، ويظهر أول مثال على ذلك في نقد انغلز لنظريات الفيلسوف الألماني المادي الملحد "أوجين دو هرينغ" E.Duhring (1833-1921) وذلك في كابه "ضد دورنغ" Anti-Duhring. إن المادية الجدلية هي فلسفة ماركس الذي يرى أن المادة قوام العالم الدائم التغير والتطور، حيث تظهر فيه أشياء وتزول منه أشياء وفق قوانين ضرورية لا إلى كائن مطلق، وأن الشعور مجرد انعكاس للمادة. انظر في هذا الصدد:

- برتراند راسل، **حكمة الغرب ج2 الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، 1983، ص170.

- محمود يعقوبي، **معجم الفلسفة أهم المصطلحات وأشهر الأعلام**، الميزان للنشر =

كان على وعي تام بمقاصد هيغل من منهجه الديالكتيكي الذي لم يتنازل عنه، وهذا لأنه وجد فيه المنهج الأنسب لتفسير طبيعة التاريخ الإنساني، كما أن ماركس لا يقصد دراسة التاريخ باعتباره معطى كوني ولكن باعتباره معطى إنساني، إذ أن تاريخ الطبيعة أو الأشياء تخرج عن مقاصد ماركس بالرغم من أنها محدد أساسي في تأسيس بنية الوعي الإنساني والتاريخ، هذا الأخير هو بالضبط في نظر ماركس ما يتطور ويتشكل من البنية التحتية كأساس ومبدأ وغاية في الوقت نفسه، إذ أن محرك الصراع الاقتصادي والاجتماعي ليس في الأخير سوى المادة، لا كشيء معطى وجامد ولكن كواقع متوضع أمام الإنسان، إنها فلسفة البراكسيس Praxis (الممارسة العملية) بالمفهوم الماركسي والتي تتجلى في الصراع الطبقي المحرك الجوهري للتاريخ.

ثالثاً: التفسير المادي للتاريخ

لقد بين ماركس من خلال استقرائه للواقع التاريخي السابق عليه على أن المادة كانت سبب مباشر في العلاقات الاجتماعية، وأن العوامل الاقتصادية أهم عوامل التطور في المجتمع البشري، وقبل ذلك بين طبيعة المجتمع البدائي الذي كانت فيه الملكية ملكية مشاعية، ولم يكن للطبقات أثر، حيث كان الأفراد لا يملكون شيء وفي الوقت ذاته يملكون كل شيء، ومن ثم فإنه لا يوجد صراع لعدم وجود ملكية خاصة، ومنه فإن ما شاب عصر الحياة البدائية الأولى هو لا ملكية واكتفاء كبح جماح السيطرة.

بيد أن هذه الأخيرة لاحت في الأفق التاريخي وانبثقت حينما بلغت القوى المنتجة فائضا يزيد عن تلبية الاحتياجات الملحة من طعام ومسكن وملبس وو. . . ، وأمكن استخدام واستغلال عمل الآخرين، فكان لزاما أن يؤدي تراكم الثورة في يد فئة على حساب أخرى إلى التسلط، وأدى ذلك إلى الطبقية [9].

= والتوزيع، دراية، الجزائر، ط2، 1998، ص153-154.

(9) راكيتوف، **أسس الفلسفة**، ترجمة: موفق الدليمي، دار التقدم، موسكو، 1989، ص138.

بدءاً بحب تملك الأرض كوسيلة إنتاج للثروة (الزراعة) والتي تحتاج لمن يشتغل عليها، وصولا إلى خطوة رئيسية ثانية في تقسيم العمل وتغير اجتماعي أدى إلى مرحلة ثانية جسدها العصر الذي ظهرت فيه العبودية، مكنته الملكية الخاصة في جانب للأحرار قابله رقيق الأرض في الجانب الأخر، فضلا على أنها مكنت السيادة الاقتصادية للرجل مما ترتب عن ذلك أن أصبح المجتمع أبويا بدلا من الانتساب إلى الأم(10).

بهذا فمرحلة العبودية فرضتها حاجة الأرض لمن يخدمها من جهة وسيطرة البعض عليها من جهة أخرى، مما تولد عن ذلك عصر استعباد الناس من أجل العمل، فنشأت بمقتضى ذلك طبقتين هما: طبقة السادة أو الأحرار وطبقة العبيد وكأن بماركس يعيدنا إلى التقسيم الأرسطي والذي اعتبر أن ظاهرة الرق طبيعية.

وبعد تطور قوى الإنتاج من اختراع لأدوات الزراعة وكذا الصناعة البسيطة والذي رافقه زيادة في ملكية الأرض لفئة على حساب فئات أخرى، بدأت تظهر طبقة الإقطاع كطبقة حاكمة تملك الأرض وكذا العبيد بالإضافة إلى الفلاحين الذين يأكلون من الأرض بقدر الحاجة ليوفر الباقي للسادة، هذا ما نجم عنه تباين في المصالح نجم عنه صراع طبقي بين طبقات المجتمع الثلاث: طبقة الإقطاعيين وطبقة الفلاحين أو التجار وطبقة العبيد(*).

من هنا كان الصراع الذي اصطلح عليه فلاسفة العقد الاجتماعي بالصراع حول الملكية، حيث أن المجتمع ومع تطوره التاريخي ارتقى إلى مرحلة جديدة اصطلح عليها ماركس المرحلة الإقطاعية وهي ما كانت سائدة

---

(10) أحمد محمود صبحي، **في فلسفة التاريخ**، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، 1975، ص232.

(*) انظر في هذا الصدد:

- أحمد محمود صبحي، المرجع السابق، ص233.

- د. جاسم سلطان، **أداة فلسفة التاريخ**، سلسلة أدوات القادة، (الشبكة، مؤسسة أم القرى للترجمة والتوزيع)، د.ت، د.ط، ص85.

فيها الزراعة على وجه الخصوص في العصور الوسطى، إذ كان الملاك الإقطاعيين يستغلون الأفراد من أجل نوع من الملكية المشتركة، بيد أن نهاية مرحلة المجتمع الإقطاعي كانت تكرس إلى نوع من الصراع الذي نشأ بين ملاك الأراضي الزراعية على وجه الخصوص وبين العبيد والأقنان وهذا من أجل الملك.

وبالتالي كشف التطور التاريخي وشهد على نهاية المجتمع الإقطاعي الذي لم يعمر طويلا لأنه كان يستند على الملكية الزراعية فقط ولأن طبيعة المجتمع آنذاك كانت تحتم نوعا من السعي نحو العمل الذي يكسب لقمة العيش، وبالتالي فإن غاية الأفراد لم تكن أبدا تتجاوز الحفاظ على الحياة والعيش، ولكن مع تطور حاجات المجتمع وزيادة اهتماماته نشأت هناك مرحلة جديدة اصطلح كارل ماركس على تسميتها بالرأسمالية، والتي كانت مرحلة طبيعية ناتجة عن تجمع رؤوس الأموال لدى الملاك الذين كانوا يستغلون الأقنان من أجل تكديسها.

فأصبح العامل في المجتمع الرأسمالي يعمل لا ليملك ولكن ليعيش وفقط، إذ يعتبر كالآلة حيث ناتج عمله غريب عنه. يقول ماركس في "مخطوطات عام 1844 الاقتصادية والفلسفية" أن: "هناك نتيجة مباشرة لكون الإنسان قد صار غريبا عن ناتج عمله وعن نشاطه في الحياة وعن ماهية جنسه هي مغايرة الإنسان للإنسان. وإذ ما صار الإنسان تجاه ذاته، صار الإنسان الآخر تجاهه هو"(*)، حيث يفتقد العامل ذاته بدل أن يجدها في عمله، إذ أن الحاجة هي التي تدفعه إلى العمل من أجل النقود، هذه الأخيرة التي تصبح في المجتمع الرأسمالي إلاها جديدا يقدسه المالك الرأسمالي ويقدم عمل جهد العامل المستغل قربانا له، حيث يقول ماركس: "إن النقود هي القيمة العامة الذاتية لكل الأشياء، وهكذا تسلب النقود العالم كله وعالم الناس والطبيعة قيمها الحقيقية، إن النقود هي الماهية لعمل

(*) كارل ماركس، **مخطوطات عام 1844 الاقتصادية والفلسفية**، طبعة ديتس، 1968، المجلد التكميلي، ص518.

الإنسان والمغايرة للإنسان ولوجوده، وهذه الماهية الغريبة تسيطر عليه، وهو يعبدها "(*)(11).

وهذا ناتج عن طبيعة الاحتكار الذي كانت تكرسه الطبقة الرأسمالية (البنية الفوقية) التي أخذت الملكية وتركت لقمة العيش للطبقة الكادحة (البنية التحتية) وهذا من شأنه حسب وجهة نظر ماركس أن يجعل العامل مستلب لجميع القيم التي يمكن أن يجنيها من عمله، "إن الاستلاب الكامل يمنع العمال من أن يصروا فاعلين لتاريخهم الخاص"(12)، بل أكثر من ذلك فقد فرض عليه ملاك رؤوس الأموال العمل لساعات كثيرة دون أن يتقاضى الأجر الكافي الذي يغطي الجهد المبذول فيه، وهذا من شأنه أن يؤدي إلى ما يسميه ماركس فائض القيمة، الذي يؤدي إلى ازدياد ثراء الملاك إلى جانب رؤوس أموالهم، فيزداد الاحتكار والاستغلال لأصحاب الملكية من جهة ومن جهة أخرى يزداد العمال الذين يستلب(**) منهم حقهم فقرا.

هنا يستعير ماركس جدلية هيغل التي يكون فيها العبد سيدا والسيد عبدا، هذا لأن العمال من خلال استنادهم على الوعي الذي تحركه المادة يعرفون أن المالك لا يستطيع بدونهم أن يحقق ذلك الرفاه وتلك الثروة وبالتالي يستطيعوا أن يستغنوا عنه وحينذاك يصبح العبد سيدا لأنه وعى بقيمة ما ينتجه، أما عن السيد فإنه بدون وجود العمال لا يستطيع أن يشكل رأس المال.

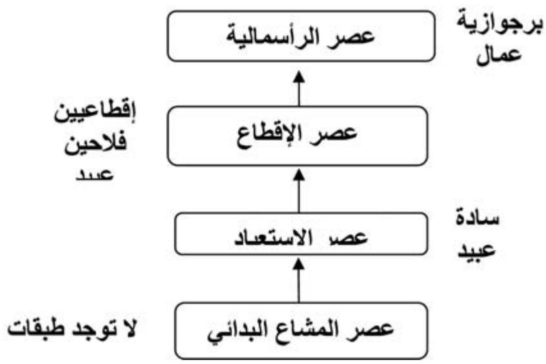
(*) كارل ماركس، **في المسألة اليهودية**، طبعة ديتس، 1970، ج1، ص375.

(11) د. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ج2 من: "ش" إلى "ي"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984، ص421.

(12) آلان تورين، **نقد الحداثة**، مرجع سابق، ص86.

(**) استلاب Alination: مقولة ماركسية تعبر عن تلك اللحظة التي ينتزع فيها نتاج عمل العامل من طرف الملاك، الذي يستحوذون على عي العمل، بحيث لا يستطيع أن يتصور نفسه إلا عاملا، يشبه ماركس بالآلة كونه يبذل جهدا كبيرا في العمل إلا أنه لا يستفيد من نتاج هذا الأخير إلا ما يوفر به حاجياته للعيش، بالرغم من أنه هو أساس الملكية التي يستحوذ عليها أصحاب رؤوس الأموال (الملاك)، ولكنه نتيجة نوع من القصور والتعتيم الذي تمارسه البنية الفوقية يصادر وعيه لصالح من يدفع في مقابل الحفاظ على لقمة العيش، وبالتالي يستلب أي تؤخذ منه كل قيمه ومبادئه لصالح هذا الهدف وتلك الغاية. حالة الاستلاب هذه هي ما تعمل الماركسية على تفكيكها، أي ردم تلك الهوة الساحقة التي تفصل جهد العامل عن وعيه.

من هنا وجب حسب ماركس التخلص من الوعي الزائف الذي كرسته إيديولوجية الطبقة المالكة، والعمل على تغير هذا المجتمع الظالم إلى مجتمع شيوعي تكرس فيه الحرية، وينال الإنسان فيه ثقافة شاملة، وتحقق فيه الذات كل إمكاناتها[13].



تقسيم التاريخ عند ماركس[14]

هذا ما انتهت إليه جدلية هيغل وفق الأطروحة الماركسية للمجتمع التاريخي في بعدها المادي وليس البعد المثالي الهيغلي، ففي نظر ماركس وإن كان وعي العبد أساس انتهاء عهد الرأسمالية التي يقوم على أنقاضها المجتمع الشيوعي، فإن هذا الوعي لا يوجد وجودا تاريخيا إلا إذا حركه نوع من الصراع حول المادة.

1 - الماركسية[*] وقوانينها:

إن كارل ماركس في نظرته للتاريخ سيؤسس لقوانين جديدة يسير بمقتضاها الوجود الإنساني في التاريخ من بينها:

---

(13) د. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، مرجع سابق، ص421.

(14) د. جاسم سلطان، **أداة فلسفة التاريخ**، مرجع سابق، ص86.

(*) مذهب فلسفي اجتماعي اقتصادي وضع أسسه كارل ماركس بالاشتراك مع زميله فريدريك انغلز (1820-1895)، وفي الحديث عنها جانبان: الأول يتصل بالاشتراكية العلمية =

قانون التغير من الكم إلى الكيف: وهو تغير ضروري غير قابل للتكرار ينتقل من البسيط إلى المركب ومن الأدنى إلى الأعلى.

حيث أن ما يطرأ على جميع الظواهر الطبيعية والإنسانية هو طفرة ناجمة عن التغير في الكم الذي يؤدي إلى تغير (تحول) في الكيف، فتحول الماء إلى ثلج أو بخار وفق انخفاض أو ارتفاع تدريجي في درجة الحرارة يحدث فجأة، فالتغير التدريجي في الكمية لا يصاحبه تغير تدريجي في الكيف، وهو ما ينطبق على الكائنات الحية بما فيها الإنسان، هذا الأخير الذي ظهوره في حد ذاته طفرة(*)، والتي إذا أسقطناها على تطور المجتمع حيث تختفي الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية القديمة لتبرز فجأة أوضاع جديدة، نجد أنفسنا مع ما اصطلح عليه ماركس بإسم الثورة كتعبير عن هذا التغير المفاجئ أو الطفرة[15].

2 - قانون صراع الأضداد:

هذا القانون أخذه ماركس من هيغل، كون أن الأضداد هي التي تكون الحركة الإنسانية في التاريخ، فلولا وجود المجتمع الإقطاعي لما وجد المجتمع الرأسمالي، "حيث تبدأ البرجوازية ببرولتاريا هي ذاتها من بقايا

= والثاني يتصل بتفسير تطور التاريخ على أسس اقتصادية وفق إسقاط المنهج الديالكتيكي الهيغلي على المذهب المادي، من هنا كانت الماركسية تطبيقا للمادية الجدلية والمادية التاريخية كمذهب فلسفي شامل نظرته إلى الوجود مادية وإلى أحواله جدلية. انظر في هذا الصدد:

- محمود يعقوبي، **معجم الفلسفة**، مرجع سابق، ص151، 153.
- أحمد محمود صبحي، **في فلسفة التاريخ**، مرجع سابق، ص219-220.

(*) إن هذا يدل على أن ماركس على خلاف هيغل كان يؤمن بنظرية داروين القائلة بأن حالة الجنس البشري الحاضرة ليست إلا نتيجة لسلسلة طويلة من تبدلات دائمة التعاقب، تتولد بمقتضاها كل حالة عن سابقتها. انظر في هذا الصدد:

- د.اسحق عبيد، **معرفة الماضي من هيرودوت إلى توينبي**، دار المعارف، القاهرة، 1981، ص84.
- Karl Marx & Frederick Engels: The German Ideology, Lawrence & Wishart, 1991 [1845], p. 42.

(15) أحمد محمود صبحي، المرجع السابق ذكره، ص221.

بروليتاريا أيام الإقطاع"[16]، إذ أن المرحلة السابقة تمهد للمرحلة اللاحقة حينما تكشف عن تناقضها.

ومن هنا كانت أخر مرحلة في نظر كارل ماركس هي المرحلة الشيوعية كحتمية تتجاوز النقيضين المرحلة الإقطاعية والمرحلة البرجوازية الرأسمالية، إذ بعد أن تنهار الملكية الفردية ولا تصبح في المجتمع هناك طبقات نكون في نظر ماركس في نوع من الملك المشترك وهي ما يصطلح عليه المجتمع الشيوعي الذي تتلاشى فيه قيمة الفرد المالك وتصبح الملكية للجميع.

3 - قانون التناقض (نفي النفي):

حيث أن في الظواهر تناقضا داخليا كونها تحتوي السلب والإيجاب، وما البرجوازية والبروليتاريا إلا تجسيد لأوجه التناقض الذي يكلل حسب ماركس بتركيب جدلي يتجاوزهما ويحل محلهما بعد أن يحتوي تفسيرهما عقب نفي النفي الذي ينجم عنه المجتمع الاشتراكي فالشيوعي، هذا الأخير الذي تنعدم فيه الطبقية ويكون فيه وقت الإنتاج الاجتماعي لمختلف الأشياء يتحدد بدرجة منفعتها الاجتماعية لا على الحد الأدنى لوقت الإنتاج[17].

من هنا تظهر أهمية قانون التناقض في كون الشيء يولد نقيضه، فمن المجتمع الرأسمالي الذي يملك فيه الفرد الواحد من خلال الاحتكار والاستغلال إلى الملكية الجماعية التي تقوم على العدل والمساواة، وبالتالي فإن سلبيات الشيء تولد نقيضه، وهكذا يكون التناقض هو الذي يحرك التاريخ الإنساني باعتبار أن وجود هذا الأخير قابل للحركة والتغير والتطور.

إن دراسة ماركس للتاريخ الإنساني تكمن بالأساس في في تطور الحياة الإنسانية التي تتوقف على الظروف المادية والاقتصادية، هذه الأخيرة التي تحقق قانون الصيرورة بأوقاته الثلاثة: القضية ونقيضها والمركب منها والتي

---

(16) كارل ماركس، **بؤس الفلسفة (رد على فلسفة البؤس لبرودون)**، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، الفارابي- التنوير، دط، دت، ص184.

(17) نفس المرجع ص15، 103.

يعكسها اجتماعيا صراع الطبقات[18].

حيث أن ماركس يستند على قوانين ثابتة يؤكدها الواقع التاريخي، من ذلك أن قانون السببية سيحتل موقعا مركزيا في فلسفة التاريخ، لأنه لا توجد حوادث تاريخية دون أسباب كافية تفسرها وتبين طبيعة حدوثها، وبالتالي تنتفي هنا المصادفة في التاريخ، ولعل نظرة ماركس هذه تقف ضد كل الأفكار الغائية التي نظر لها الفلاسفة منذ أفلاطون وأرسطو إلى غاية هيغل، إذ لا غائية تحرك التاريخ من خارج أحداثه ولا توجد عناية إلاهية تتحكم فيه، يقول ماركس حول هذه الأخيرة: "فالعناية، الهدف الإلهي، تلك هي الكلمة العظيمة التي تستخدم اليوم لتفسير حركة التاريخ، والواقع أن هذه الكلمة لا تفسر شيئا، وهي على الأكثر ضرورة بلاغية، وإحدى الطرق العديدة لمجرد الإسهاب في ذكر الوقائع"[19].

إذ أن الإنسان هو الذي يتحكم في علاقاته وأحداثه وهو الذي يعمل على تغيرها، ومن هنا ينشأ قانون آخر يتمثل في الحرية، إن التاريخ عند ماركس هو حرية الإنسان ذاتها فالإنسان هو الذي يصنع تاريخه وليس العكس، بمعنى أن كل تلك الجبرية التي فسر بها المفكرين والفلاسفة طبيعة الأحداث التاريخية إنما كانت تستند وتقحم على التاريخ شيء خارج عنه وتقول أن الحقيقة هكذا في حين العكس، لأن الحقيقة هي ما تمنحه لنا الحرية ذاتها، باعتبار أن الحقيقة التاريخية هي وجود إنساني واجتماعي بالدرجة الأولى وهنا يقف ماركس ضد طبيعة التصورات الماهوية اللاهوتية المتعالية التي نظرت إلى حرية الإنسان وصادرتها باسم السلطة الإلاهية أو المرجعية العقلانية.

وهنا "بعد أن آثر ماركس التفاسير السببية على التفاسير الغائية مضى في إظهار الأهمية النسبية لأنواع الأسباب المختلفة فقال أن العوامل الفعالة النهائية في التغيير التاريخي إقتصادبة وتقنية كالتقدم الحاصل في الوسائل

---

(18) برتراند راسل، **حكمة الغرب ج2 الفلسفة الحديثة والمعاصرة**، مرجع سابق، ص403.

(19) كارل ماركس، **بؤس الفلسفة**، مرجع سابق، ص179.

التي يستخدمها الناس في الإنتاج لسد حاجاتهم والعداء الطبقي والتناقضات الناتجة عن هذه وتلك"[20]، حيث أن المادية التاريخية ما هي إلا إسقاط لمبادئ المادية على التاريخ والمجتمع، إذ أن وجود طبقات والصراع بينها لا يتوقف على ما يريده البشر وإنما يخضع لأحوال الإنتاج (أحواله الجدلية) التي تتوقف على قوى الإنتاج الاقتصادية والتقنية (المادية)[21].

ولكي يتضح الأمر يقدم لنا ماركس مثالا يبرز فيه أن العلاقات الاجتماعية ترتبط بالقوى الإنتاجية، كون هذه الأخيرة هي التي تغير نمط علاقات سابقتها. وهذا في قوله: "إن الطاحونة اليدوية تعطيك مجتمعا به سيد إقطاعي، والطاحونة البخارية تعطيك مجتمعا به رأسمالية صناعية. والناس أنفسهم الذين يقيمون علاقاتهم الاجتماعية في توافق مع إنتاجيتهم المادية ينتجون أيضا المبادئ والأفكار والمقولات في توافق مع علاقتهم الاجتماعية"[22].

4 - رؤية ماركس لحل صراع الطبقات:

تكتسي نظرية ماركس طابع علمي لأنه سعى لإيجاد حلول لهذا الصراع الطبقي وذلك بتوعية العمال، وهذا الدور هو المبرر لوجود حزب شيوعي تسند إليه هذه المهمة، التي تكون بمثابة الشرارة لقيام ثورة تنقل السلطة للعمال وتلغي الملكية الخاصة لتحل محلها الملكية العامة التي يؤطرها الحزب الشيوعي، لتتبلور الاشتراكية كبوابة للوصول إلى عصر شيوعي تترسخ فيه فكرة المشاع، وبهذا يعود التاريخ على أدراجه عود لبدء.

بيد أن هذه النتيجة ترتب عنها نقد لاذع لمادية ماركس التاريخية، ذلك أن توقفها الحتمي عند المجتمع الشيوعي ليس له ما يبرره، كما أنه يتاقض مع سيرورة الحركة المادية المستمرة.

---

(20) جماعة من فلاسفة الانجليز المعاصرين، **طبيعة الميتافيزيقا**، مرجع سابق، ص109-110.

(21) د. عبد الرحمن بدوي، **موسوعة الفلسفة**، ص407-408.

(22) كارل ماركس، **بؤس الفلسفة**، مرجع سابق، ص165-166.

5 - فلسفة التاريخ ونظرية المعرفة عند ماركس:

ترجع الأهمية إلى كارل ماركس في كونه أحد أكبر الفلاسفة الذين استطاعوا أن يفلسفوا التاريخ لا من جانبه الشكلي وفقط، ولكن من خلال تجاوز الإرث العقلاني الذي أقامته الحداثة الغربية، لاسيما كما يرى "آلان تورين" في كتابه "**نقد الحداثة**" أن المادية التاريخية جعلت من ماركس أقرب كثيرا من المدمرين الكبار لفكرة الحداثة، بل عده "بول ريكور" في كتابه "**الايديولوجيا واليوتوبيا**" كأكبر أساتذة الشك والارتياب إلى جانب كل من "نيتشة" و"فرويد" الذين مارسوا نوعا من الارتياب تجاه المركز المتعالي الذي أقامته الحداثة الغربية والذي تجسد في سلطة المتعالي الفلسفي (العقل، الروح، النفس، الذات العارفة، الذات المتعالية...).

وبالتالي يمكن أن نقول هنا أن ماركس أعاد نوعا من التراتبية في نظرية المعرفة الفلسفية، إذ ليس الإنسان الذي أقامته الحداثة الغربية باعتباره إنسانا يملك سلطة في الإرادة والوعي بل وحتى أنه يملك سلطته في تغير المعطى التاريخي أو صنعه، إذ ليس في الأخير كل هذا حسب ماركس سوى وعي زائف، إذ ليس الإنسان في نظره إلا دابة عمل ترزح تحت نير الوعي الطبقي والاغتراب الإيديولوجي، والإنسان يصبح بهذا ليس سيدا لوعيه أو تاريخه أو مالكا لهما وإنما مملوك، وبالتالي فهو أكثر تناهي من ذاته، إذ لا يستطيع من خلال وعيه أو إرادته أو تاريخه أن يكون الشيء المطلق في ذاته لأنه متجاوز ببنية تنأ بثقلها عليه وتحد من وعيه وحريته وتمتصه في ثقب أسود وتجعل وعيه ليس إلا استدراجا وانعكاسا لواقع معين.

هذه ربما الفكرة الأساسية التي انتهت إليها نظرية المعرفة عند ماركس وهي المدخل الأساسي إلى بوابة فلسفة التاريخ، لأن المعرفة التي تكونها حسب ماركس معرفة تاريخية يعطيها لنا الواقع ولا يمكنها أن تتجاوز أو تتعالى عن التاريخ، ولا يعني هذا أن التاريخ عند ماركس يمثل الشيء المطلق، لكن هو مانحتكم إليه عند دراسة التراث الإنساني ومعرفة تطوره وتغيره الاجتماعي والاقتصادي.

الخاتمة:

تعد فلسفة التاريخ عند ماركس مرجعية كرستها لحظة ما بينية تم فيها وضع الحدود القصوى التي ينتهي معها وضع مأساوي لا طالما أرق الإنسانية وأرهق كاهلها مع بداية فجر جديد أرخ لعهد قدوم الحرية والعدالة بأسمى معانيهما الإنسانية والاجتماعية، إنها بالضبط تحرير الإنسان من الخضوع للأحمال الأشد خطورة، ونقصد بذلك الإرث الذي يلقي بحمولته عليه ألا وهي الميتافيزيقا التقليدية، إذ عمل ماركس على مغادرة هذا الإرث وإلى الأبد لأنه جسد في نظره عتامة شهدتها الإنسانية عبر تاريخها، إنها فترة ذلك الشؤم الذي خيم عليها، فلم يكن يوجد إلا ذلك الإنسان الذي يرزح تحت نير الصراع الطبقي والإيديولوجيا ويتناهى بالضرورة أمام طبيعة وجوده الاجتماعي، إنها لحظة الطبيعة التي يوجد فيها الإنسان براءا من كل اغتراب وإيديولوجيا أصبحت مسكونة بوعي زائف وصراع طبقي يحرك مكامن الوعي الإنساني، حيث يجعل هذا الأخير نفسه سيدا في حركة التاريخ والمؤسسات والصنائع والمجتمع، فلم نشهد إلا انشطار ثنائيا بين لحظتين تاريخيتين حاسمتين شاهدتين في الآن نفسه على متراجحة بين بنى اجتماعية خاصة (الطبقة الفوقية/ الطبقة التحتية)، فالمجتمع بالضرورة يخضع لحركة جدلية، ربما شكلها الوعي الزائف في لحظة وعي سياسي أصبح يسيطر على الاقتصاد والمجتمع ويتحكم في قوى الإنتاج الاجتماعي، لذلك فلا غروا أن يتكلم ماركس منددا وثائرا على طبيعة ترتيب هذه البنى بما يلائم طبيعة التاريخ من حيث هو صراع للقوة المادية وليس روح مطلق للتاريخ كما اعتقد هيغل، بل إن التاريخ يوجد كصيرورة لا متناهية يحركها الجدل، لا بفضل سيطرة وهم الروح والوعي (الطبقة الفوقية) ولكن تأجج نار القوى المادية، فالتاريخ عند ماركس يعيد نفسه بمعنى ما من المعاني لا كحركة جدلية تمت وانتهت لكن كصيرورة لا متناهية تخضع دائما إلى حاكم المادة التي هي البنية الأولى لكل تقدم في التاريخ، هذا الأخير الذي يشهد الوعي الإنساني ذاته ويجعله يتحرك وفق ما تتطلبه مقتضياته التحتية (الاجتماعية والاقتصادية)، وإذ ذاك فإن الطبيعة مكن الغرائز ووحدة الأهواء وتشتتها وما المجتمع والدولة والنظام والسلطة إلا ناتج من نواتجها، والتاريخ ينبئنا بأن

المجتمع لم يقم إلا بعد أن ساد الصراع الإنساني وبلغ مداه من التناقض والاختلاف، فالتطور هو من شأن الحدث التاريخي وتغيره والذي ينكشف انطلاقا من صيرورة القوى الفاعلة في التاريخ والمحركة لأحداثه، وإلا لن تكون في الأخير سوى تلك العلاقة بين إرادة الإنسان وإمكاناته التي يسعى أن يطالها، بمعنى حاجاته الأساسية التي يهدف إلى تحقيقها، فالتاريخ هو في الأخير ما يحركه ذلك النزوع إلى تملك المادة والثورة والسلطة والملكية وليس كا أعتقد هيغل أن التاريخ تحركه روح مطلق يتخارج ويعود غانما مشكلا للثقافة والمجتمع والإقتصاد، بل ان التاريخ منذ البداية متحقق كواقع والثقافة في الأخير ليست سوى تحصيل حاصل للبعد الحضاري المتحقق في الواقع، وبهذا لا يمكننا أن نتكلم عن البعد الميتافزيقي للثقافة عند ماركس لأنه لا يؤمن منذ البداية بوجود نوع من عالم الأفكار المستقل عن الوجود الواقعي الحضاري للمجتمع والإنسان، بل انه يرى بأن الثقافة في الأخير ليست سوى ما يتلقاه الوعي من الخارج وليست كما اعتقد هيغل أنها منذ البدء متحدة ومستقلة عن خارجها، بل بالأحرى هي عند ماركس تأتينا من الخارج مثل الوعاء الحامل لها كوعي وشعور يتلقى ويستقبل ليس إلا، وإذ ذاك فإن كل طوباوية ودوغمائية ستلقي بظلالها ستقدم أوراق اعتمادها أمام المحكمة الماركسية التي هي البوابة المتبقية لولوج عتبة التاريخ وفتح المستقبل التاريخي على إمكانات لا حصر لها، إمكانات ربما تكشف منذ البدء أن ما يؤسسه الوعي الإنساني في هذا العصر ليس سوى لحظة لا شعورية خرصاء لا تعلن عن نفسها إلا في السعي نحو الملكية والتملك والسلطة، وبالتالي أليس الأحرى بنا أن نعيد حساباتنا نحن العالم العربي الإسلامي على وجه الخصوص في ضوء معترك التاريخ؟ ألا إن ما يسود الواقع اليوم من تأجج لهيب الشعوب وثورتها ناتج عن وعي بأن الطبقة الفوقية لم تترك الفرصة لإمكان التاريخ الذي يتحرك دائما حركة جدلية ويفرض التغيير كقانون من قوانينه الأساسية وقبل هذا ألم تكن شرارة الثورات العربية أوقدتها الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية؟ ألم تكن المادة هي التي ألقت بفتيل هذه الثورة وكانت بمثابة المحرك الذي وقوده التناقض بين قهر الشعوب وتسلط الحكام من جهة وبين التطلع للحرية وجبرية الحكم

كحتمية قدرية غير قابلة للتغيير؟ أو لا نستحضر هنا المادية الجدلية الماركسية مرة أخرى؟ وهل لا راجعنا خطاب الروح وكيفناه مع الواقع المادي تكيفا لا إيديولوجيا يتماشى مع ضرورة المقتضيات الاقتصادية والاجتماعية والنفسية للإنسان العربي المسلم؟ وهل لا من جهة أخرى راجعنا خطاب السلطة والسياسة من جديد وفتحناه على الإمكانات والافتراضات التي لا تخندق الذات في أفق متناهي وبالتالي تمنح فرصة لمراجعة ذاتها وفق ما تقتضيه طبيعة التاريخ وإمكانه (لا وجود ثابت، لا مجتمع خالد، لا اقتصاد واحد، لا مقولات مثالية)؟ بالتالي يا ترى ماذا سيكشف عنه المستقبل لو أننا فهمنا يوما ما تقتضيه النظرة الماركسية بأن الثورة لا الحربية (العسكرية والمناوئة للاستعمار) بل الثورة الاجتماعية (الاج، الإق، الس) شر لابد منه لإمكان مسايرة التاريخ؟

الفصل الثامن

فلسفة الحسّ التاريخي عند نيتشه

المولدي عزديني(*)

تقديم:

هناك جهاز مفاهيمي موسَّع عند نيتشه فيما يتعلَّق بمواصفات التاريخ وتسمياته اللغوية[1]. إلَّا أنَّ الحس التاريخي هو المفهوم الرَّئيس لديه وهو صنعته. لقد استخدم نيتشه في شهر ماي 1885 عبارة الرُّوح التَّاريخي[2] وسنجده في سنة 1886 يستعيض عنها بعبارة مستحدثة: الحس التَّاريخي، هذا الذي يطلق عليه أيضاً تسمية «الحاسَّة السَّادسة». حيث كان «ينبغي علينا انتظار القرن التَّاسع عشر لكي نرى ألق هذا الحس الجديد، هذه الحاسَّة السَّادسة»[3]. وسنلاحظ كيف استخدم نيتشه تقريباً نفس اللُّغة في تعريفه

(*) أستاذ فلسفة مبرز وباحث جامعي معهد الشابي صفاقس - تونس.

(1) منها الرُّوح التاريخي: L'esprit historique، والوعي التاريخي: La conscience historique، والحس التاريخي: Le sens historique ويُعرَّبُ أحياناً بالحاسَّة التاريخيَّة وهو تعريب ممكن في نظرنا على غرار ما استعملته جيزيلَّا فالور حجَّار، انظر الهامش 5.

(2) انظر الهامش 4.

(3) Nietzsche, Par-delà bien et mal (Prélude d'une philosophie de l'avenir), in OPC, t. VII, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, trad. de l'allemand par Cornélius HEIM, Isabelle HILDENBRAND et Jean GRATIEN, Gallimard/nrf, Paris, 2006, 224, p141.

للروح التَّاريخي. هذا الذي يضع له حدّاً بقوله: «الرُّوح التَّاريخي: هو ملكة سبر متسارع لمراتبيَّة التقويمات التي بالنَّظر إليها يحيى شعب ما، مجتمع ما، إنسان ما-، الرَّابطة بين هذه التقويمات وشروط الحياة، العلاقة بين سلطان القيم وسلطان القوى الفعليَّة «...»[4]: أن يكون قادرا على إعادة إنتاج كلّ هذا في عين ذاته، ذلك ما يقوم به الرُّوح التَّاريخي»[5]. ويرتبط هذا الأخير أساساً بمستوييْنِ اثنين هما:

أوَّلاً: من جهة النشأة، يعود الفضل فيه إلى عمق تشخيص نيتشه لراهنية الحضارة الغربية في تراكمها كما في ذروة عُجْبِهَا بذاتها في القرن التَّاسع عشر.

ثانياً: من جهة ضبط قيمته، حيث يتقوَّم أساساً بأركانٍ ثلاثةٍ: أوَّلها، لحظة الحياة المسطَّحة وكما هي في حداثتها الفظَّة التي عاصرها نيتشه. ثانيها، ما تستحوذ عليه القيم المختلفة من نفوذٍ قسريٍّ في الغالب على بني الإنسان. وثالثها وأهمُّ تلك الأركان هو مساءلة: مَنْ ذَا الذي يفعلُ عازماً فيُقْبِلُ ومَنْ ذا الذي ينفعل نكوصيّاً فيُدْبِرُ؟ والملاحظ أنَّ نيتشه يكاد يماثل بين مفهوميْ الروح التاريخي والحس التاريخي قي نصَّيْنِ مختلفين. فبعد الشذرات المخلَّفة لماي 1885، نعثر على ما يناظر هذا التعريف تقريباً، لكنه باستخدام مفهوم الحس التاريخي -هذه المرَّة- سنة 1886 في كتابه ما وراء الخير والشَّر. وعليه، نورد هذا المقطع من هذا الكتاب الأخير، حيث يدين نيتشه -و بخلاف ما هو عليه الأمر في النَّص المذكور سلفاً- الديمقراطية ومنابتها: مقولاتها المتبجِّحة بالمساواة بين اللَّامتساويات كـ"الطبقات" " و"الأعراق". وهو يقول: «في تعيين قيمة الحاسَّة التَّاريخيَّة: إنَّ الحاسَّة التَّاريخيَّة (أو القدرة على الكشف بسرعة عن التَّراتبيَّة في التقييمات التي عاش بموجبها قوم ما ومجتمع ما وإنسان ما، أو "فطرة التَّنبُّؤ" بالصلات

(4) تفيد هذه العلامة «...» تدخلنا في النَّص الأصلي.

(5) Nietzsche, Fragments posthumes (Automne 1884-automne 1885), in OPC, t. XI, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, trad. de l'allemand par Michel HAAR et Marc B. DE LAUNAY, Gallimard/nrf, Paris, 1982, 35[2], p. 239.

بين هذه التقييمات وبالعلاقة بين سلطان القيم وسلطان القوى الفاعلة): إنَّ هذه الحاسَّة التاريخيَّة التي ندَّعيها، نحن الأوروبيين، بوصفها خاصيتنا، أتت إلينا على إثر وقوع أوروبا، من جرَّاء الخلط الديمقراطي بين الطَّبقات والأعراق، في أحضان البربريَّة الهجينة السَّاحرة الجنونيَّة»[6]. إنَّ من هوس الثقافة الفلسفية التاريخيَّة لأوروبا الحديثة أن تباهت بإنتاجها ثقافة تاريخيَّة تحظر على الفلسفة تجاوز الحدود القصوى للمعرفة وفقاً لصورة معتادة، وهي صورة مرتهنة بضوابط الإنتاج الإبستمولوجي للمعرفة.

تبدو لنا فلسفة التاريخ عادةً وبعامَّةٍ، عملا من تنظير كانط وهيغل وماركس. إلَّا أنَّ نيتشه من جهة دخوله هذا الفضاء قد تمكَّن هو الآخر من إيجاد موقع له تبعاً لتصوُّرٍ خاصٍّ به. وقد لا يكون نسقيّاً بالمعنى الكلاسيكي للتصوُّر أو النظريَّة. غير أنَّ كتاباً من قبيلِ الاعتبارات الثانية اللَّاراهنة يثبت، بما يدع مجالاً للشك، أنَّه يُحْسن النَّظر الفلسفي في التاريخ. بل، وعلى نحوِ ما ينبغي أن يكون عليه التَّشخيص الفلسفي من نقدٍ وأدبٍ في التعاطي مع المسألة المطروحة للنَّظر. لذلك نراه ساعياً بدايةً إلى استئصال القول في التاريخ من «جوقة المفكِّرين» المنظِّرين، أو مَنْ يسمُّون بالمثقَّفين في التاريخ وعلمه. فسرعان ما تبيَّن له عوزهم لأدب احترام مستلزمات النَّظر الفلسفي. وعليه، «ففيما يتعلَّق بالثقافة التاريخية، تفتقر الفلسفة للحقوق، إذا عزمت على أن تكون أكثر من معرفة»[7]. حتى كأنَّنا نستشعر إحساس نيتشه بما يطوِّق هذا الحقل التاريخي من مخاطر. ويمكننا من هذا المنطلق، وحيث لا بدَّ من الريبة أحياناً، اعتبار نيتشه -في جانب من جوانبه- قد أقام القول في فلسفة التاريخ هو الآخر وخاصَّة في كتاب الاعتبارات الثانية. بل، إنَّ تعاطيه

---

(6) نيتشه، **ما وراء الخير والشَّر (تباشير فلسفة للمستقبل)**، الفصل السَّابع: فضائلنا، تعريب جيزيلا فالور حجَّار، مراجعة موسى وهبه، سلسلة أمَّهات النُّصوص الفلسفيَّة، ط. 1، منشورات دار الفارابي، بيروت-لبنان، بالإشراك مع المؤسسة الوطنيَّة للاتصال والنَّشر والإشهار، بئر مراد رائس-الجزائر، 2003، 224، ص. 187.

(7) Nietzsche, Seconde considération intempestive (De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie-1874), trad. Henri ALBERT, int., bib. et chr. de Pierre-Yves BOURDIL, GF/Flammarion, Paris, 1988, 5, p. 116.

مع التاريخ، كما سنبيِّن ذلك لاحقاً، يؤكِّد عمق البصيرة لديه بحقل فلسفة التاريخ المستحدث في القرن التاسع عشر[8]. غير أنَّ العسر الفلسفي للمهمَّة لم يثبِّط عزيمته في هذا الاتجاه الذي أسهب غيره فيه بالقول. ولأنَّه يُقْبِلُ كعادته، رغم ما «في دراسة التاريخ والفلسفة والفن، يرى نيتشه، كم يكون المؤرِّخ والفيلسوف والفنَّان في خطرٍ»[9].

أولاً: تشخيص المرض التَّاريخي

في الواقع لم يكن نيتشه أوَّل الفلاسفة الألمان الذين شخَّصوا مصرهم وعصرهم وراهنِ أحداثهم. فقد سبق لكانط أيضا في نصٍّ إجابته عن سؤال: ما هي الأنوار؟، وعلى نحوِ ما قرأه فوكو في درس له بـالـمجمع العلمي الفرنسي[10]، أن استشعر منذ سنة 1784 أحداثاً تتهيَّأ للتصيُّر. وبالفعل فقد تجمَّعت واكتمل نضجها في حدث العصر النوعي: الثورة الفرنسية في 14/ 07/ 1789. أمَّا نيتشه، فلا يضيره البتَّة -وهو أحد كاشفي الأقنعة- أن يعلن عن هشاشة الثقافة التاريخية، بل لتاريخ عصره نفسه. فقد أنتج مفهوماً تشخيصيّاً-عياديّاً أسماه «المرض التاريخي». كما فكَّك نيتشه جُنُبِ التاريخ المسكوت عنه، وتبعاً لذلك اللَّامفكَّر فيه، فأنتج فلسفة في التاريخ تجرؤ على توصيفه بشتى النعوت المحرجة. ذلك هو شأن إتيقا النَّقد الفلسفي.

---

(8) هذا التحقيب هو المعهود في غالب الأحيان، وخاصَّة في التاريخ **المنزَّل** غربيّاً فيستثني مثلاً المساهمات السابقة للسخاوي وابن خلدون وغيرهما. ولا يتَّسع المقام هنا لمراجعة مثل هذه التقاليد الأكاديمية لضرورة الالتزام بمطلوبنا هنا من فلسفة الحس التاريخي النيتشوية. ولنقل بإيجاز، إنَّ التاريخ الفلسفي عموماً هو تاريخ الإنسانيَّة قاطبة. وليس للغرب ما به يَفْضُل عن الشَّرق.

(9) Bourdil, Introduction à la Seconde considération intempestive, op. cit., p. 12.

(10) انظر: أوَّلا نص: الدَّرس الأوَّل لميشال فوكو لسنة 1983 وهو بعنوان:.

«Qu'est-ce que les Lumières?», in Le Magazine littéraire, nº 309, dossier Kant et la modernité, Paris, avril 1993, pp. 61-74.

وثانيا نص: درس ميشال فوكو بتاريخ 23/ 02/ 1983 وهو بعنوان:

«Vivre avec la philosophie», (Un cours inédit), in Le Magazine littéraire, nº 435, dossier Michel Foucault: Une éthique de la vérité, Paris, octobre 2004, pp. 60-61.

وعليه، توقَّف نيتشه عند أهمِّ النتائج التالية: الثقافة التاريخية حدث من أحداث العصر، لكنَّها حدث معتلٌّ بمرض العقل الأوروبي الكسيح في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فالمثقفون التاريخيون يخلطون بين الكلِّ والجزء من جهة أولى والحدث بما هو مسار اقترانهما، من جهة ثانية: فالكلّ هو التاريخ في مجمله، والجزء هو مفعول الرَّاهن الذي يظَّهَّر وسرعان ما يتوارى عن النظر -الإمبريقي منه على الأقل-، أمَّا المسار فهو الحدث المتصيِّر فعلاً هيراقليطيّاً جارفاً. وغالباً ما يكون فاجعاً لتوِّه وقهريّاً في مبتدئه وتذكاريّاً في خبره ومزيَّفاً في الإخبار عنه، ما لم يفلت من أعاجم التاريخ وذوي السلطان التاريخي الأصغر.

وفي هذا الاتجاه، ومن حيث يلحظ نيتشه عجز فقهاء تواريخ عصورهم، رغم عظمة جلبتهم، فإنَّه يتدبَّر أمر عتق التاريخ بالبيان الوافي/ الفلسفي-النقدي. ومنه يتأتَّى توصيفه لهذا التاريخ المريض. حيث يؤكِّد على «أنَّ الثَّقافة التاريخيَّة موسومة نهايةً بشيخوخة حضارتنا. فهي تنتمي حقّاً إلى الانحطاط، وتعود هذه النِّظرة لتاريخنا بالكاد إلى أَلْفَيْ سنة، والتي تمنحنا الاعتقاد أنَّنا نعيش للتوِّ الأزمنة الأخيرة»[11]. ويعزو نيتشه هذا المرض إلى بعض الأسباب، ولنتوقَّف عند أهمِّها:

أوَّلا: الخلط بين اليومي في تعيُّنه الإمبريقي والزَّمن التاريخي. إذ هاهنا رابطة لا فكاك لوصلها بين وجوهٍ فسيفسائيَّة للتاريخ، ولأخطاء أولئك الذين يعتقدون في التاريخ صُنْعا أثناء كتابته والقول فيه، تحت وزر انتظارات الملَّة المتعجِّلة لأمرها من أمور اليومي والمباشر؛ فإنَّهم لا يفكِّكون هذا التاريخ إلى وحداته الدنيا المكوِّنة له (إذْ يُفْتَرضُ هنا أن يُحْسِنُوا صنعا). لأنَّ التاريخ متفلِّت يشكو من قلَّة مراسه تفلُّت البعير من عقاله. فيعقلهم الإمبريقي المُنْجَز من التاريخ. بل، إنَّ جشعهم المدفوع أخلاقيّاً بالضغينة ونفسانيّاً بالرهبة من الحرمان لَيَقُودُهُم، ومن حيث لا يستطيعون صبراً، إلى اليومي فيأويهم، ثمَّ يأخذهم التاريخ كِسَفا، هو ذا شأن مدَّعي الثقافة في التاريخ. إنَّهم ينزعجون

(11) Simha (André), Nietzsche, éd. Bordas, collection Pour connaître, Paris, 1988, p. 104.

من الإقامة في التاريخ الأرحب ومن حيث لا يشعرونه ولا يتدبَّرونه. ممَّا حدا بنيتشه إلى اتهامهم بالجحود. «لنرفت هؤلاء الجحودين لزمن يجعل من الكل وليد يومه، أتَّجه للختام مع مجتمع أولئك الذين يأملون، ولنروي لهم، برمزيَّة حكيمة، سير تعافيهم، وانعتاقهم من المرض التاريخي، هو ذا تاريخهم الخاص إلى حين سيكونون دون الوزر من جديد عسى أن يكون بوسعهم استئناف صنع التاريخ، وحتى يستخدموا الماضي من وجهات النَّظر الثلاث هذه، من وجهة النَّظر الأثرية، التقليدية أو النَّقديَّة»(12). بل، لا يكتفي نيتشه بالإدانة النَّقديَّة للمؤرِّخ داعية الثقافة وحسب، وإنَّما أيضاً كلّ الذين يعتقدون أنَّهم الفاعلون(13) في التاريخ. إذ يضعهم في نفس «الخانة السَّوداء» من الجوقة الحصيفة (الأديب المختص في السريالية، والفنَّان الذي مُنِحَ لوحده حقّ إنشاد النشيد الوطني الرَّسمي، و«خازن الجنان» المعاصرة في ربض «شهود يهوى»، والشَّاعر المتملِّق، ورجل الدَّولة الثري، وضحايا المجاعة الصَّامتين، والمؤرِّخ الصَّموت عن مجانية «حقِّ التَّفخيذ» المعاصر في بلاط آل البيت وحرمانه منه، وديمقراطية الفتيات في دراستهن لعلم وظائف الأعضاء، وندامة الموظَّفات-العوانس عن مجانية «حقِّ السَّيِّد في اللَّيلة الأولى» ومأدبتها، ورقَّة الثَّيِّب قبل الزيجة الموعودة، وتنفُّذِ حارس عمارة سكنى القضاة، وكياسة موظّف السقاية اليوميَّة في إدارةٍ مَا، والالتزام باحترام ميثاق المساواة بين الزَّوجة والسيَّارة في الملاهي الليلية للبينذاتية البورجوازية لعالمنا المعاصر... الخ: فأمل حركة تقدُّمهم في التاريخ ليس بأفضل حال من سلحفاة زينون!)(14). وعلى مألوف سنَّة التسآل الفلسفي لديه، يعقِّبُ نيتشه مستفهماً: «إلَّا أنَّني أتساءل إذا كان ممكنا طرح أدبائنا، أعيان الشعب، موظَّفونا، ساستنا اليوم ببدلتهم الرومانية. لا أعتقد في ذلك،

---

(12) Nietzsche, Seconde considération intempestive, op. cit., 7, p. 133.

(13) Les agents.

(14) ثمَّة في هذه المواطن المستغلقة عادة عن بحوث فيلسوف التاريخ، شيء من التاريخ الحقيقي للإنسانية قاطبة .**و هو تاريخ سياسي بالأساس**. وعادة ما لا يتجرَّأ هؤلاء على النَّفاذ إليه والقول فيه. وذلك باستثناء ما تطرَّق إليه فوكو وبشيء من الجرأة المطلوبة في الفعل الفلسفي. ومَنْ ستؤول إليه مهمَّة العمل هنا سيكون بحقٍّ رجل النَّقد في الإتيقا السياسية.

لأنَّهم ليسوا هنا رجالاً، وإنَّما أدوات من لحم وعظم، وبوجه ما، تجريدات ملموسة»[15]. ومن بين مَنْ يُؤَاخِذُ نيتشه، عَبَدَة الأكَاديميات الرِّصان، على غرار ما شاع اليوم وخاصَّة في الجامعات (الذكورية منها والأنثويَّة، شرقيّها وغربيّها). حيث تعدَّدت تخصُّصات المؤرِّخين وتنوعَّت. ولكنَّها، والحقُّ يُقالُ، أجمعت على توثين التاريخ فانحسرت وانحصر تثقيفهم التاريخي لمجاهدي خلق داخل أسوار قاعات التَّدريس. حيثما حميَّة الملَّة الفلسفيَّة النظرانيَّة ما تنفكُّ تستهوي الجامعيين. ربَّما «لا شيء يكون أقلَّ فلسفيَّةً، بالنسبة إلى نيتشه، من التجسيد الجامعي للخلق الفكري، وَجْهٌ لا شَبَهَ له بالآلهة، شخصية دون مخاطرة»[16]. وإنَّ أخطر ما في النَّظر إلى التاريخ، وهذا صنيع التقليد التَّأريخي (و خصوصاً الشِّقُّ الأكاديمي منه) منذ القرن التاسع عشر أن اعْتُقِدَ وهماً -و على غرار ما هو في السياسة الديمقراطيَّة- أنَّ التاريخ المعاصر (و الحديث منه أيضاً) تقدُّمي ويتَّجه ببصيرة نحو الأفضل ونحو العقلانية المتنوِّرة، فشديدة النُّور. إلَّا أنَّ نيتشه -و هو عالِم بما يتربَّص بالأحياء خطراً من جرَّاء نزعة تأليه العصر واعتباره قطعاً مع الجاهلية الأولى والعصور المتخلِّفة والقروسطيَّة- يرى دوائر نور تأْلَقُ من حين لآخر في التاريخ المهيب لبعض الأحداث الجسام السالفة. فمرضى الثقافة التاريخية قد حملوا على التاريخ المادي-التقني والاستعماري صفة التاريخ التقدُّمي. لكن، واقع الحال يكشف لنيتشه أنَّ مآثر تذكاريَّة لا تزال تنشد الانبعاث من ماضٍ وإن كان سحيقاً، إلَّا أنَّه مهيب. ومهابته هذه تستصرخ المتعافين من الأحياء أحيانا. «لأنَّ كلّ الباقي، كلُّ مَنْ هو حيٌّ بَعْدُ يصيح: لا! لا ينبغي لما هو أثري أن يمتلك حق التكوُّن -هاهنا كلمة الأمر المضاد»[17].

ثانياً: الافتقار إلى فقه التاريخ من جهة اعتباره صيرورة جسورة ذات قوانين، وغالباً ما تتعالى على إرادتنا الفرديَّة، فنتوهَّم نحن ولوقوعنا تحت مفعول مرض الثقافة التاريخيَّة التي تطوِّقنا (و خاصَّةً المدرسيَّة منها

(15) Nietzsche, Seconde considération intempestive, op. cit., 5, p. 117.

(16) Bourdil, Introduction à la Seconde considération intempestive, op. cit., p. 38.

(17) Nietzsche, Seconde considération intempestive, op. cit., 2, p. 88.

والجامعية) أنَّنا نُحْسِنُ صنعاً بأنفسنا، وبالأخصّ حين نتطلَّع إلى التاريخ المقبِلِ وكأنَّه عتبة الخلاص: خلاص «شعب الله المختار» و«أفضل عوالمه»، خلاص المسيحي-التبشيري وخلاص المسلم-الديمقراطي من ملَّته. هاهنا مرض التصادم. هنا تتصادم، وعلى أشدِّ ما يكون التصادم ضارياً، كلُّ الآمال وأشكال الوعي وانتظارات «المنقذ من الضّلال» ورجاء الخلاص من ديمومة ماكرة غير دائمة، وهكذا ناموسها في الغالب؛ وتحلّل من صيرورة غير مُدْرَكَةٍ في بأسها. لأنَّ «التاريخ يمثِّل محاولة لتنظيم الصيرورة البشرية وسيادتها، محاولة تربك التَّفكير. وإذَّاك ينتهي الوعي بالديمومة إلى أنْ يظَّهَّر وعياً شقيّاً»[18].

ثالثاً: عَوَزُ الذَّاكرة البشريَّة المعاصرة المتمثِّل في العجز عن تأهيل ملكة النسيان والتحرُّر من جسارة الخيبات التاريخية الماحقة والتي من فرط بهتتها عرج التاريخ يميناً وشمالاً وعلى غير انتظاراتنا غالباً. إنَّ الاستمرار في الحياة يتوقَّف، وبوجهٍ من الوجوه، على الدُّربة على نسيانٍ، هو شرطٌ لازم لزوماً بالغ البداهة، للتمكُّن من الحياة والاستمرار في الحياة وتعظيم الحياة. وهكذا، فإنَّ فقدان الشَّجاعة على تذوُّق طعم النسيان يضاعف من مرض الإنسان الذي هو عين مرض التاريخ، هو عينه مرض التاريخ. إذْ بات من المؤكَّد للتوّ أنَّ الإنسان كائن تاريخي: يصنع التاريخ ويرتدُّ إليه هدَّاماً، يوثِّنه وينتظر أفوله دون عناء الفعل ويرجو تقدّمه أحياناً، وقد لا يُدْرِكُ. أمَّا «نحن فلا يمكننا أن نتعافى طالما أنَّنا لم نحدِّد أي جزء من الماضي علينا نسيانه حتى نستمرّ وأن نفلت من القلق الذَيْنِ يكونان مُعْدِمَيْنِ. يسمِّي نيتشه "قوَّة شكلية" لإنسان، لأمَّةٍ، لحضارةٍ -ملكة الحياة، أي الفعل؛ يعني أيضاً، أن تجد في ذاتها الطَّاقة الضروريَّة للاعتقاد»[19]. ولأنَّ المتراكمات التاريخيَّة هي ذخر الصيرورة ومنسأتها في ذات الآن، ولأنَّ هذه الصيرورة عنيفة؛ فإنَّ الحيَّ من بني الإنسان وقد تيقَّظت فيه أسباب الحياة له أن ينتهج النحو المؤمِّن للعافية حتى لو كان باستيعاب ما ليس من قَبِيلِ النَّظر التاريخي

---

(18) Bourdil, Introduction à la Seconde considération intempestive, op. cit., p. 15.

(19) Ibid., p. 18.

للذَّات وللأشياء وللسعادة -المحصَّل منها والمنتظر -لدرء الشَّقاء من وزر تاريخ العناء. عسى أن تكون «وجهة النَّظر التاريخي كما وجهة النَّظر اللّاتاريخي ضروريان لعافية الفرد، لشعبٍ ولحضارةٍ»[20].

وبالنتيجة، فإنَّ التعافي من المرض التاريخي، يتوقَّف بدءاً وليس حصراً على أولي العزم من الفلاسفة، من أمثال نيتشه. حيث لا بدَّ من الدُّربة الفلسفيَّة على النَّظر في التاريخ: قراءةً وكتابةً وإدانةً واستلافاً للجميل منه. على أنَّ الجمال، والحق يُقالُ، ليس سوى ما يصبو إليه نيتشه: أن نسعى إلى تفعيل نضجٍ نحن أحوج إليه من سالف العصور. على أنَّ النُّضج يقتضي في عصر نيتشه (عصرنا) هذه التراجيديا: التزام المؤرِّخ بجسارة الصيرورة (الجبرية في الغالب) وانفلاته[21] منها أحياناً أخرى ولو على سبيل الإيهام الذَّاتي، لِمَا في هكذا إيهام نفع للحياة وللتاريخ أحياناً. ولكن، ليس مطلق حيٍّ بمقتدرٍ على إنتاج لحظة واحدة من حُسْنِ إيهام الذَّات وعشقها. خاصَّة وأنَّنا في تاريخ يحذِّرنا نيتشه من مغبَّة الوقوع في الافتتان به. «لكن، كلُّ شعبٍ أيضاً، كلُّ إنسانٍ يريد بلوغ النُّضج، إنَّما هو يحتاج لواحدة من هذه الأوهام الحامية، لسحابةٍ تقيه وتلُفُّه. غير أنَّنا ننزعج اليوم من النُّضج، لأنَّه يجعل من نفسه أكثر من حالة في التاريخ كما في الحياة»[22].

ثانياً: نقد الدّراسات التَّاريخية ومزاعم علمنتها

لقد تمكَّنت حماسة الفضول المعرفي التي نبَّه إلى خطرها كلّ من سبينوزا وكانط من بَعْدِ ديكارت، من الدَّفع بالمعرفي إلى استيعاب الحياة حدَّ التطاول عليها أحياناً. علاوة على ذلك، فقد كانت الحياة مبخوسةً قياساً بصنميَّة مبحث الحقيقة والشرف الوثير الذي عادةً ما تحظى به البحوث المعرفيَّة، بل والهندسة الفلسفيَّة الدَّقيقة، والمكابدة من أجلِ تحديد شروط

---

(20) Nietzsche, Seconde considération intempestive, op. cit., p. 79.

(21) Le tragique du philosophe de l'histoire c'est sa double exigence: être toujours au juste milieu pour qu'il soit capable simultanément de s'engager et de dégager. Nietzsche était fatalement ainsi.

(22) Nietzsche, Seconde considération intempestive, op. cit., 7, p. 136.

المعرفة ومناهجها على غرار ما فعل سبينوزا وكانط. إلَّا أنَّ اتجاه نيتشه سيخالف معهود الفلاسفة في التعاطي مع المسائل الحيويَّة والحكم عليها. «منذ ذلك الوقت لم تكن الحياة وحدها التي تهيمن وتكبح المعرفة والماضي. كلُّ الحدود قد تعرَّت وكلُّ ما وُجِدَ فيما مضى قد يطفو حول الإنسان. والمنظورات قد أعادت التموضع في ليل الأزمنة وحدّ اللَّامتناهي، وبَعُدَتْ هنا أيضاً عن أن تكون لها صيرورة. ولا جيل قد عاش بعدُ مشهداً شبيهاً، مشهدا يستحيل الهيمنة عليه بالنَّظر، مثل ذلك الذي يُبِينُ عنه اليوم علم الصيرورة الكونية: التاريخ»[23]. فقد يكون للدِّراسات التاريخيَّة محاذير عليها التحوُّط منها فلسفيّاً. إذْ «تتوفَّر المعرفة التاريخية على نذير: إنَّها تنزع لتكون كلية وأن "تسود دون كابح"»[24]. لكن، ما الذي يدفع نيتشه إلى مؤاخذة هذه المعارف التاريخيَّة المدَّعية للعلمية والسُّخط عليها؟

إنَّ التشخيص الجنيالوجي الذي اعتاده نيتشه يوقفنا عند أصول الأشياء والأمور المعترَض عليها. فما الذي يسوِّغ لنيتشه إتيقيّاً وفلسفيّاً إدانة الدِّراسات التاريخيَّة من جهة زعمها العلميَّة والتخصُّص المعاصرَيْنِ؟ يمكن تحديد بعض مسوِّغات النَّقد الموجَّه لهذه الدِّراسات:

أوَّلا: إنَّ مأتى السخط النيتشوي على الدراسات التاريخية هو ما ينبغي عمله خدمة للحياة والتاريخ نفسه من نزع غلالة القداسة عنه بعد أن توسَّع في تمجيد ذاته. وبدء ملمحه الأفق النوراني للعلوم المعاصرة: التخصُّص العلمي وخضوع المباحث التاريخيَّة لمبدأ التعليل السببي. حتى كأنَّ المؤرّخ قد توفَّر بَعْدُ على ما يكفي من النضج حتى يتمكَّن من «فصل المقال» الفلسفي بين الدراسات التاريخية وعلم التاريخ الناشئ. «التَّاريخ "المقدَّس" يجب أن يُلقَّب بالاسم الذي يستحقُّه: تاريخ ملعون»[25].

ثانياً: العوز العلمي: إذْ أنَّه من عادة العلماء أن يتَّجهوا دونما رقابة

---

(23) Ibid., 4, p.103.

(24) Bourdil, Introduction à la Seconde considération intempestive, op. cit., p.48.

(25) نيتشه، **عدو المسيح**، تشريع ضدَّ المسيحيَّة، تعريب جورج ميخائيل ديب، دار الحوار للنَّشر والتَّوزيع، اللَّاذقيَّة، ط. 1، 2004، ص. 190.

ذاتية إلى تشيئة موضوعات دراستهم، وذلك بدافع الموضوعية. إلَّا أنَّ التاريخ ومن جهة اقترانه الضَّروري بالحياة يتفلَّت، حسب نيتشه، من أن يكون كذلك. لأنَّ العقول العلمية الغازية لقارَّة التاريخ المعاصر غير مؤهَّلة للشُّعور بالحياة ولمعرفة التاريخ والشُّعور به أفقاً رحباً لكياننا. «أيكون خَطَأٌ ذلك فينا، نحن التأمُّليون؟ أم أنَّ كوكبة الحياة والتاريخ قد استحالت حقّاً، بفعلِ أنَّ كوكباً مقتدراً ومعادياً قد وَلَجَ إلى هذه الكوكبة؟ وأن يبيِّن آخرون أنَّنا أسأنا النَّظر، فإنَّا نريد أن نقول ما اعتقدنا رؤيته. وعليه، فإنَّ كوكباً جديداً قد ولج. والكوكبة قد استحالت حقّاً، وهذا بمفعول العلم، بمفعول زعم جعل التاريخ علماً»[26]. وعليه، فإنَّ التاريخ ليس كغيره من العضويات أو الماديات أو الموضوعيات التي تقبل كفايةً وتدقيقاً بالخضوع لمبادئ العلمنة كاستخدام قوانين السببية والتجريب واستقراء الإحصائيات وملاحظة الظاهر وتشخيص الباطن وتنزيل الأحداث المهيبة منزلتها. بل إنَّ التاريخ المعاصر، وهو جحود، لا ينزِّل عظماء التاريخ حقَّ منازلهم. ألا أيُّها التاريخ المعاصر أَنْزِلِ الناس منازلهم! ألسنا نلاحظ نوعاً من العبث بالموجودات وبالمخلوقات وبالأحداث حينما لا تُراعى علاقات التناسب بينها؟ أيحترم التاريخ المُعَلْمَن حقّاً مراتبيَّة الأشياء والناس والقيم؟

ففي الواقع، «تقوم معارضة نيتشه تجاه فراغ التاريخانيَّة المعاصرة على نقد تحويل التاريخ علماً»[27]. ونحن لو توجَّهنا إلى هؤلاء الذين يزعمون علمنة التاريخ لما بالغوا في القول الممجِّد لمجهوداتهم. ألسنا نلاحظ في عصرنا انحرافاً عن جادَّة الصَّواب في الدِّراسات العلمية للتاريخ. ألا إنَّهم يتوهَّمون منتهى الموضوعية العلمية بتخيُّرهم أسلوب التخصُّص والتجرُّد من وقائع الإنسان والأحداث التي لا تُصنَّفُ (حسب سلَّم العقل التاريخي الكلاسيكي) ضمن الوقائع التاريخيَّة. وإن نحن عرَّضناهم وخاصَّة للحرج السياسي، فإنَّهم يتعلَّلون بالحياد والاستقلالية. ولَكَمْ لُوحظَ أنَّه «كثيراً ما

---

(26) Nietzsche, Seconde considération intempestive, op. cit., 4, p. 103.

(27) هابرماز (يورغن)، **المعرفة والمصلحة**، تعريب جورج كتورة، معهد الإنماء العربي، ط. 1، بيروت، 1998، ص190.

يسلِّم المؤرِّخون، وعلى غير وجه حقٍّ، بأنَّهم -زيادة على ذلك- أكفَّاء لوصف حدثٍ مضى وهم غير معنيين به. فاللَّامبالاة هي الخاصيَّة الأساسيَّة لأسلوبهم وهكذا تزعم منح نفسها أنفاس استقلالية»(28). أمَّا عين العوز العلمي فهو افتقارهم لميزان الأشياء والموجودات: النَّظر المراتبي(29) لكلِّ ما من شأنه أن يقع تحت طائلة أنظارهم. إنَّهم وخاصَّةً في عصر دمقرطة العلوم ومؤسَّساتها وإخضاعها إلى جحافل الجيوش الغازية والسَّلاطين الجائرة لا يستطيعون عن الباطل صبراً. أليست عتبة تزييف التاريخ في وثوقية البعض من رجال العلم التاريخي؟ «لقد أصبح تقريباً من المستحيل أن نتهيَّأ على واحدة من أدنى درجات الأسلوب (و هو ما قد يكون ضروريّاً بالتأكيد!)، لأنَّه لدينا جدٌّ بالقوَّة وعياً بالدَّرجات الأفضل والأكثر رفعةً، بما لم يعد لنا معه من الشَّجاعة بأن ننظر إلى الأسفل. هاهنا الخطر الأكبر للدراسات التاريخيَّة»(30). فأين يكمن خطأ هذه الدِّراسات؟ «إنَّ خطيئة الفلاسفة هي غياب الحس التَّاريخي، ذلك أنَّ كثيرين منهم، ودون أن يتنبَّهوا لذلك، يعتبرون صورة الإنسان الأخيرة، مثلما شكَّلتها تأثيرات بعض الدِّيانات، بل بعض الأحداث السياسيَّة، هي الشَّكل الثَّابت الذي ينبغي أن يكون منه المنطلق. إنَّهم لا يريدون أن يفهموا أنَّ الإنسان هو نتيجة صيرورة وأنَّ ملكة المعرفة هي كذلك نتيجة صيرورة؛ بل إنَّ البعض منهم يجرِّد النَّاس كلّهم من هذه الملكة»(31). وفي غياب الاقتدارات العلميَّة المفترضُ تحصيلها كاستعدادات ذهنية ووجدانية لازمة لعمل المؤرِّخ، فإنَّ نيتشه يحمِّل الفلاسفة مسؤولية المراهنة على تحرير صورة الإنسان الأخير من عصر الحداثة التاريخيَّة، الحداثة العلمية الغازية لدوائر الوقائع الإنسانية العظمى والتي يجهل البعض من المؤرِّخين الكثير منها.

---

(28) Bourdil, Introduction à la Seconde considération intempestive, op. cit., p. 46.

(29) Le regard hiérarchique.

(30) Nietzsche, Fragments posthumes (été 1872-hiver 1874), in OPC, t. II*, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, trad. de l'allemand par Pierre Rusch, Gallimard/nrf, Paris, 1990, 29[118], pp. 413-414.

(31) نيتشه، **إنسان مفرط في إنسانيته (كتاب العقول الحرَّة)**، ج. 1، تعريب محمَّد النَّاجي، إفريقيا الشَّرق، بيروت-لبنان، الدَّار البيضاء-المغرب، 1998، 2، ص18.

ثالثاً: عدم اكتراث نزعة العلمنة بالذَّاتي والحياتي: إنَّ الخطأ الذي ينقاد إليه معظم المؤرِّخين المعاصرين هو يُسْر الوقوع في دائرة المشقَّة الإبستمولوجيَّة الموروثة عن ديكارت. فمثلما بيَّن دوسارتو أنَّ ما يدوِّنه التاريخ هو غير ما يدوِّنه المؤرِّخ. بل إنَّ كلاهما يكتبان في غير ذات السِّجلّ. فالتاريخ-الأصل دُوِّن لتوِّه في منسأة اللَّحم البشري: الجسد. ومحفور في ذاكرة أولي الألباب. وما احتواه اللحم والذاكرة شكَّل تاريخ الجسد-الذَّات(32). أمَّا المؤرِّخ المتعجِّل بالإعلان عن فوزه بقلب الحقيقة فيدوِّن على الورق-الشفَّاف. «لا يمكن للمؤرِّخ سوى أن يكتب على الورق ما يكتبه التَّاريخ على الجسد»(33). لقد سبق لفوكو أن بيَّن هو الآخر علاقة الجسد بالتاريخ. ولأنَّ الجسدي-الذَّاتي يقع في الطَّرف النَّقيض لمطلب التَّجريد والموضعة في خيلاء العالِم التاريخي، فإنَّه لا يجرؤ على استدعائه في تدوينه وقوله وكتابته ونقده وتحليله ونقله للآخرين وتوثيقه في مؤسَّسة التاريخ. ألا يتوفَّر التاريخ على ما يحرجنا في الغالب، على نقصان نباهتنا، على تسرُّعنا في الافتتان بالأحداث وصانعي الأحداث والتباهي بالتنبُّؤ بصانعي الأحداث؟ إن هذه الذاتيات الحياتية والأنطولوجيَّة التي تتقوَّم بها حقيقةً «يستحي» علماء التاريخ في الغالب من ذكرها والتطرُّق إليها. وكأنَّ الذَّاتية باطل. هل من البداهة أنَّنا نعيش «عصر العقل»؟ وهل أنَّ التاريخ المعاصر هو لوحده نتاج العقل؟ وهل من البديهي أن يصير التاريخ علماً بانبنائه على مثل هذه الاعتبارات؟ ألسنا نكتفي في تأريخنا باستضافة ما يريحنا من أساطير ويطمئننا حتى لا نشقَّ على العقل. «لقد استخدم نيتشه سلَّم العقل التاريخي، بغرض طرحه في نهاية المطاف وأن يتَّخذ موطأ قدم له في الأسطورة، «الوجه» الآخر للعقل»(34).

---

(32) انظر فوكو (ميشيل)، **جنيالوجيا المعرفة**، تعريب أحمد السطاتي وعبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنَّشر، سلسلة المعرفة الفلسفيَّة، ط. 1، الدَّار البيضاء، 1988، ص52-54.

(33) دوسارتو (ميشال)، «السيمولاكر أو الشَّخص المصنَّع: أجساد معذَّبة وأقوال محتجزة (نفايات مصنع اللُّوغوس)»، تعريب وتقديم محمد شوقي الزِّين، ورد في مجلّة **كتابات معاصرة**، العـ36ـدد، المجلِّد التَّاسع، بيروت، شباط-آذار 1999، ص78.

(34) Habermas (Jürgen), Le discours philosophique de la modernité (Douze

رابعاً: النفي الذاتي: الدِّراسات التاريخية نافية لذاتها: صحيح أنَّ كلَّ دراسة لا تنتهج سبيلها حقّ انتهاج، ولا تتبصَّر موضوعاتها حقَّ تبصُّرٍ، ولا تراهن على النَّهضة وإعادة البناء وانبعاث العناصر المهيبة في التاريخ؛ إنَّما تنتهي في الواقع إلى أن ترتدَّ إلى ذاتها ردَّةً محطِّمةً. ذلك أنَّ كلَّ نقصٍ في معرفة الذَّات بذاتها أو التاريخ بذاته إنَّما هو عَوَزٌ ينخره بالجُنُبِ. وهكذا، فإنَّ التعارض بين غريزتَيْ الحياة: البناء والهدم، غالباً ما يجد سبيله للتمدُّد والتصلُّب في الشق الهدَّام. «لكن الدِّراسات التاريخية التي لا تفعل سوى أن تَهْدِمَ، دونما أن توجِّهها غريزة عميقة بنَّاءة، إنَّما تستخدم وتزيِّف شكل أدواتها»[35].

ألسنا نلاحظ عملاً جِزَافاً منذ القرن التاسع عشر وخصوصاً في الوتيرة المتسارعة لأحداث التاريخ المترحِّلة في عصر الاستعماريَّات الكبرى والصِّراعات الجيوسياسيَّة والاقتصادية المجيَّشة والغزوات الثقافية المتحضِّرة والهيئات الإعلامية المتخصِّصة في الصادرات الغربية-اليهوديَّة للسنن الدينيَّة؟ كلُّ هذه الأحداث تبتلع المؤرِّخ وهو لا يقوى على الإبحار فيها، بل هو لا يجرؤ سياسيّاً على تنزيلها منزلة الأحداث القابلة للعلمنة. علاوة على كونها أحداثاً للحياة التي لا تُرَامُ. وعلى هذا النَّحو من التردُّد في الولوج إلى دائرة التاريخ المبني على الحقّ ودائرة التاريخ المبني على غير ذلك. بل، إنَّ أحداثاً جساماً كان يُتَوَسَّمُ فيها الخير من قِبَلِ منتحليها ومبتاعيها في رباط المدينة، لكنَّها انتهت بضدِّ ذلك وربَّما إلى غير رجعةٍ إلى خطر يُنْذِرُ الحياة عدماً. ونتيجة لذلك، فـ«من الممكن لشعبٍ أن يقتل نفسه بنفسه بدراسة التَّاريخ: نوعاً ما كإنسان حُرِمَ من النَّوم»[36]. ثمَّ إنَّه من بين أسباب النَّفي الذَّاتي للتاريخ هو الانزعاج من مِرَاسِ محرِّك الفلسفة الذي يحرِّك ويتحرَّك:

---

conférences), trad. Bouchindhomme CHRISTIAN et Rochlitz RAINER, Gallimard/nrf, Paris, 1988, p. 105.

(35) Nietzsche, Seconde considération intempestive, op. cit., 7, p. 133.

(36) Nietzsche, Fragments posthumes (été 1872-hiver 1874), in OPC, t. II*, op. cit., 29[32], p. 371.

النَّقد. لهذا، يشدِّد عصرنا على دعوته طلب النَّقد حدَّ المطالبة السياسيَّة أحياناً بتقنينه في بعض دساتير الدُّول.

إلَّا أنَّ استباقاً ثقافيّاً وسياسيّاً محكم التَّدبير يتسلَّل من خلال مطلب النَّقد ذاته سلّ سيف النَّقد من غمده: التاريخ. فإذا جاز لك النَّقد فانقد الماضي فقط أو لِتَكْتَفِ بالإعراب اللَّطيف عن تساؤلك بشأن المستقبل. لكن، أبداً نقد الحاضر، الذي حُرِّم علينا ما لم نأتِ بأربعة شهداء: عدم نقد السلطان وتزكية ورثته المحتَمَلين وعدم نقد الحدث المنجَز وتزكية صانعه. وعليه، فإنَّ كلَّ نقد هو لِمَا فات وبات. لذا، يشدِّد نيتشه في فلسفته التاريخيَّة على حُسْنِ الوثب على الرَّاهن. «فنقد "الحركة التاريخية القوية لهذا الزَّمن" يتوفَّر على مخاطرةٍ ألَّا يُفْهَمَ؛ وهو ما ليس خطيراً في ذاته. بَيْدَ أنَّ ما هو غير قابل للتحمُّل، أن يكون النَّقد مقاتَلاً، مغلوباً ومُقْصَى لفائدة مفهوم غير مقبول للأشياء، والذي سيُعاني منه صانعي الحقب المقبلة»[37]. أمَّا أولئك المتبرِّمون من اعترافهم بمحاسن نقد الحاضر، والذين سرعان ما تفضحهم سرائرهم من حين لآخر، فإنَّهم غير ملومين على نقدِ زمنٍ مضى أو آخر مرتقب فيما وراء إرادة السُّلطان. وعلى هذا الأساس لا تكون «الدِّراسة التاريخيَّة إذاً طريقة للإفلات أو لتجاهل الزَّمن الحاضر، ولكنَّها تصير هي نفسها انتهاكاً حال مواجهة القيم القديمة بالرَّاهنة»[38]. لذلك، استحال النَّقد ذاته إلى مُنَافٍ لذاته لِمَا طاله من مهالك: فقد تحوَّر وتحوَّط فتقزَّم من فرط الإمساك به خارج دائرته المخصوصة. ويندرج هذا، حقيقةً، في إطار إتيقا النَّقد. فالتشخيص الذي ينجزه نيتشه عياديّاً وخاصَّة بما يتعلَّق بالتبرُّؤ من قيم العقل الفلسفي النَّقدي، هو من جهة منتهاه نقد إتيقي -يحتاجه علماء التاريخ أيَّما احتياج. إذ أنَّ علماء التاريخ المؤسَّساتي يروْن فيه بطلاناً وعملاً جزَافاً.

خامساً: نقصان الإتيقا: أمَّا المسوّغ الأخير، حسب نيتشه، والذي يشرِّع بمقتضاه لنفسه الاعتراض على أوهام المؤرِّخين بشأنِ مزاعم علمنة

---

(37) Bourdil, Introduction à la Seconde considération intempestive, op. cit., p. 12.

(38) Kremer-Marietti (Angèle), La raison créatrice (Moderne ou postmoderne), éd. Kimé, Paris, 1996, p. 40.

الوقائع التاريخيَّة، فهو من جنس المسوِّغات الإتيقيَّة. ذلك أنَّ معظم علماء التاريخ المعاصرين يفتقرون إلى حصافة الإتيقي. وعليه، يُشْتَرَطُ في صاحب الأفكار الحديثة بشأن أحداث التاريخ ألَّا يتطاول على ما كان مُنْجَزاً بعظمةٍ. إذْ يُفْتَرَضُ توقيره وعدم نعته بصنوف التوصيفات المشينة. ألم يتمكَّن قدماء بني الإنسان، وبجهدٍ قد لا يُقاسُ بما نبذُل اليوم، من تثبيتٍ لعظمة الإنسان ومعاناته في سبيل بناء التاريخ (على الأقل الأثري منه)؟ وهل من بديهي الأمور القول اليوم إنَّ علماء التاريخ المحدثين قد تمكنُّوا حقّاً من الانفلات من الميتافيزيقا والأسطورة والبلاهة الفكرية؟ ألا نعثر أحياناً في أحداث التاريخ السحيق عمَّا فيه من وقار وعمقٍ في الذَّوق؟ أَلَا إنَّ الاعتراف بفضلِ الآخرين علينا وعلى تاريخنا هو من وجوه الإتيقا. عسى أن يكون «الإيمان بالسَّلف الصَّالح، هو العلامة الفارقة لأخلاق القادرين؛ وحين يؤمن أهل "الأفكار الحديثة"، وعلى العكس من ذلك، إيماناً يكاد يكون فطريّاً بـ"التَّقدُّم" و"المستقبل" ويفتقرون أكثر فأكثر إلى احترام الشَّيخوخة، فإنَّ هذا ينمُّ على نحوٍ كافٍ عن أصل هذه "الأفكار" غير النَّبيل»[39]. إلَّا أنَّ هوس المقولات الجوفاء وخاصَّةً منها مقولة «التقدُّم»، لا تمنح صاحبها وكلُّ مَنْ تمكَّنت منه وُسْعاً وهو على غير رحابة صدر، احترام ما اعتبره نيتشه في التاريخ من «شيخوخة». لذا، فالمسألة هو أنَّ صاحب الأخلاق النَّبيلة إنَّما يعترف بما للتاريخ (وخاصَّةً الماضي منه) من فضل البناء وتصحيح المسارات من حين لآخر.

أمَّا مَنْ لا يتكيَّف من علماء التاريخ مع مقتضيات النَّظر الفلسفي فيه، فيُصابُ، وفيما يرى نيتشه، بمرض التاريخ: التباهي واللَّامقدرة. وفي هذا السياق يرى تارك الشَّذرات المخلَّفة أنَّ «حمَّى التَّاريخ تكون مصحوبةً بأكبر مداخل العُجْبُ»[40]. ولقد أدَّى التشخيص الجنيالوجي بنيتشه إلى رؤية

(39) نيتشه، **ما وراء الخير والشَّر**، الفصل التاسع: ما النَّبيل؟، مصدر سابق، 260، ص249.

(40) Nietzsche, Fragments posthumes (été 1872-hiver 1874), in OPC, t. II*, op. cit., 29[82], p. 396.

علامات الافتتان بمقولة علمنة الأحداث التاريخيَّة. وقد تسابق معظمهم نحو إبداء المقدرة على التوقُّع بِمُقْبِلِ الأحداث ومحدثات الأزمان. وبالنتيجة، فإنَّ عالِم التاريخ الذي توهَّم بلوغ مرحلة متقدِّمة من علمنة التاريخ، سرعان ما تستهويه إرهاصات التاريخ فينتج خطاب مفاخرة بذاته وبعلمه. وبأنَّه غير سلفي، بل هو تقدُّمي قاطع مع الماضي الخسيس، وتبعاً لذلك فهو ديمقراطي في علمه! بل، إنَّه لا يتردَّد أحياناً في تمجيد منجزات الاستعمار والسلطان و«بما أودعاه من حقوق للإنسان بعامَّةٍ وللمرأة في مجلَّة الأحوال الشَّخصيَّة بخاصَّةٍ». لكن، بما هو «مُدْرَكٌ هكذا يصبح التاريخ ثرثرة، لعباً بالكلمات، كلمات لا متجسِّدة»[41]. وعلى هذا النَّحوِ تُطْرَحُ مسألة جديدة، تتجاوز -و الحقُّ يُقَالُ- عمق حيائنا: إنَّها علاقة اللُّغة بعلماء التاريخ، وخاصَّة أصحاب المقولات الحتميَّة منهم. ومن ثمَّة لنا أن نتساءل عَمَّنْ شرَّع جنساً مخصوصاً من مفردات اللغة لتوصيف السابق واللَّاحق من محدثات الأمور؟ ومَنْ ذا الذي يُقرُّ بمراتبية مفردات اللُّغة البشريَّة؟ ولأيَّة مصلحة تاريخيَّة أو سياسية يُسْمَحُ لهذه اللغة دون تلك بالشيوع والاستخدام؟ أينتهي بنا علماء اللغة إذاً إلى نظام من المفردات يهدِّد لغتنا الفلسفيَّة النَّقدية والإتيقيَّة؟ وما هو مستطاع لغة فلسفة التاريخ عند نيتشه؟ ومَنْ ذا الذي سيشرِّع لنا النافع ويميِّزه عن الضَّار من الدراسات التاريخيَّة؟ وأي آخر سيحدّد مقياس النَّفع والضَّرر؟ ومَنْ ذا الذي يقتدر، في المقابل، على تحمُّل وزر تحريفات اللغة؟ ألا تغدو الحياة المحتاجة لخدمات التاريخ حسب نيتشه زيفاً؟ هاهنا يجيبنا نيتشه بإيجازه المعهود: «ليست الحياة خطأ. المؤرِّخون عدميون»[42].

ثالثاً: أدب التعاطي مع التَّاريخ: دروس الماضي واعتبارات المقبل

لقد انتهينا للتو من تبيان محاذير لعبة المفردات اللغوية، وما تملَّكه

---

(41) Bourdil, Introduction à la Seconde considération intempestive, op. cit., p. 11.

(42) Ibid., p. 52.

علماء التاريخ من تنفُّذٍ انتهى إلى استهجان بعض اللغة أحياناً. وهذا يقتضي من نيتشه معالجة إتيقيَّة تأميناً لحرمة العقل البشري وعلومه الفلسفيَّة. وليس بغريب عن نيتشه مثل هذا الواجب، خاصَّة وأنَّه ذا منشأ فلولوجي. حيث كان بإمكانه وهو متملّك لناصية اللغة أن يوسِّع دائرة التشخيص النقدي في سبيل بناء تصوُّره لفلسفة التاريخ. «و ذلك لأنَّ نيتشه قد تكوَّن في فنٍّ لا متزمِّن تماماً: فقه اللغة الكلاسيكي، والذي منحه الاستئثار بالحكم. ولم يجد لنفسه تسوية مع العلم التاريخي. حيث بوسعه تقويمه إذاً، وإدانته إن لزم الأمر»[43]. فما الذي يستدعي التَّقويم في فضاءٍ لفلسفة التاريخ؟ إذا علمنا أنَّ مجال فلسفة التاريخ هو الآخر فضاء قيمي وأنَّ اللغة واحدة من أدواته الفعَّالة، فإنَّه من اللُّزوم بمكانٍ أن تكون الحاجة إلى التقويم هي الحاجة إلى أمور ثلاثة. هي: أوَّلاً، تنقية مفردات الأدب الفلسفي من شوائب ومداخل علمنة التاريخ. وثانياً، التقويم هو عينه التشخيص الفلسفي-النَّقدي اللَّازم لكلِّ عملٍ أصيل في الفلسفة. وثالثاً، أنَّ إصدار الحكم بإدانة وجهٍ من وجوه التاريخ الماضي تقتضي فضيلةً إتيقيَّة: الاعتراف بمزيَّتَيْ النَّظر والاستئناف. النَّظر في الماضي واستئناف المُقْبِلِ المتصيِّر في انسيابه. حيث ننخرط في صيرورة وفقاً لما نكون عليه في مسارٍ بعينه وما ينبغي أن نكون عليه في مُقْبِلٍ بعينه.

وفي المحصّلة، لا تعني الإدانة شيئاً آخر غير التقويم-النَّقدي. وما النَّقد الذي يمكننا استخلاصه من فلسفة التاريخ النيتشوية إلَّا نقداً تراجيديّاً. أمَّا تراجيديته فحالَّةٌ فيه ومغروسة في مواضعه التي يتخيَّرها لنفسه أو يضطرُّ إليها. فالحس النقدي التاريخي لا يتفعَّل إلَّا بين حدَّين لا نضوب للواحد منهما إلَّا وهو يوسِّع من دائرته باستيعابه للآخر. وليكن هذان الحدَّان: ما هو منجَزٌ من أحداث ماثلة حال تفلُّتها من الماضي. وما هو ممكن من صُوَرٍ لمُقْبِلِ الأحداث. فتعاطي نيتشه إذاً مع الأحداث هو تعاطٍ تراجيدي: هو ذا عين إتيقاه الصَّبورة على ما حنَّطه الموالي من علماء التاريخ. وعليه، ففاعلية النقد ثلاثية الأبعاد:

---

(43) Ibid., p. 13.

- التموقع تراجيدياً بين دروس الماضي واعتبارات المقبل.

- التحلّي بأنفاسٍ إتيقيَّة لحسنِ القول والكتابة والإخبار عن التاريخ.

- نبذ الأوثان وهجران «المكاسب التقدُّمية» للتاريخ المعلمَن.

لذلك، يقوم التفلسف النيتشوي في التاريخ من جهةِ التعاطي معه على أدبٍ أو إتيقا ذات وجه مثنّى:

أوَّلا: احترام العناصر المهيبة في الماضي: إنَّ أوَّل ما يستنكره نيتشه حدَّ الاستقباح هو الجحود القائم على عدم الاعتراف بالفضل. وهذا ما جعل منه جريئاً في الإعلان عمَّا في العودة إلى الماضي من مخاطر. غير أنَّه ما أن تكشَّف على هذه المخاطر حتى تضاعف لديه عنفوان الكلمة الفلسفيَّة، نقداً وتأدُّباً. وفي هذا السِّياق «هناك دوماً خطر جدُّ قريب. كل ما هو قديم، وكلُّ ما هو متَّصل بالماضي وبوسع الأفق احتضانه، ينتهي بأن يُعتَبَرَ موقَّراً بالتساوي؛ وبالعكس، كلُّ ما لا يُعْتَرَفُ له بسمة الوقار من كلِّ هذه الأشياء السَّالفة، إذاً كلُّ ما هو جديد، وكلُّ ما هو في صيرورته، فهو مُهْمَلٌ ومُقَاتَلٌ»[44]. ومردُّ هذا الخطر هو حصافة التحوُّل من وضع إلى آخر، أثناء ذات الفعل الفلسفي في التاريخ. أمَّا الخطر ذاته فكامن في مغامرة الإقامة في علم التاريخ وعنفه، والتحوُّل في الحين للإقامة في فضاء فلسفةٍ للتاريخ هو كاتبها ومُخِبرٌ عنها وعلى نحوِ ما يقتضي الإخبار عن التاريخ من تبصُّرٍ وتشخيص وتدقيق ورفض واحترام للنيِّر منه. وبالنتيجة، «يمتنع التَّاريخ عن هذه المخاطرة، باجترارِه لنفسه إنَّه يُسَرُّ بالماضي. إنَّه يتقدَّم مُدْبِراً، وقفاه وحده مواجه للمقبِلِ»[45].

ثانياً: اعتبارات المقبلِ: لكن، هل يُعفي الاحترام الذي يُكنُّه نيتشه لبعضٍ من الماضي من التَّشريع لنسيانه متى اقتضى الأمر ذلك؟ وعن أي نسيانٍ سيتحدَّث نيتشه؟ وما حاجة فلسفة التاريخ إلى النسيان؟ يتمثَّل الوضع

---

(44) Nietzsche, Seconde considération intempestive, op. cit., 3, p. 98.

(45) Bourdil, Introduction à la Seconde considération intempestive, op. cit., p. 18.

التراجيدي الذي عليه نيتشه هو أنَّ الماضي من التاريخ البشري يتوفَّر في آنٍ على ذي الوقار وذي الأوثان. فذو الوقار قد أُجِلَّ، أمَّا ذي الأوثان فينبغي وضع حدٍّ لتسرُّبه. لأنَّ ديمومته في مسارِ التاريخ تؤدِّي حتماً إلى تصنيم الحاضرِ والمقبِلِ. لذلك، يتحيَّز نيتشه أثناء تفلسفه في التاريخ في لحظة صفاء فلسفي مع ذاته. وكذا الأمر لِمَنْ أراد المضي نحو المقبل مثل زرادشت. حيث على المرء أن ينقاد طوعاً أو كرها إلى النسيان. نسيان أنَّ التاريخ آثم، أنَّ التاريخ واهمٌ، أنَّ عذابات البشر في الخانة اللَّامفكَّر فيها من التاريخ جدٌّ شنيعة وأنَّ ما حنَّطه العقل البشري أثناء اشتغاله (في الحكمة الشَّعبية وأو في الحكمة الفلسفيَّة)، فهذا الكلُّ جدير بالنسيان. و«مع نسيان التاريخ، فإنَّ السَّماوات ستُجَرَّدُ في النهاية من أوثانها»[46]. فَمَنْ يقوى على النسيان وما فضيلته إذاً؟ إنَّ الفكر الحرَّ والإتيقي النَّاقد لكياسة علماء التاريخ هو الذي يلتزم بمراسِ نسيانٍ هو أوَّل مَنْ يحتاجه. أمَّا النسيان فهو عتق للذاكرة من طغيان الوثن. إنَّه متنفِّس العقل الفلسفي في اشتغاله بالتاريخ. فالنسيان عتبة الجسارة اللَّازمة ليسر التأقلم مع محدثات الأمور المقبلة. فكيف يكون بوسع المتفلسف في التاريخ أن ينجو بالمقبل من تاريخ بني جنسه من طغيان أوثان الماضي؟

إنَّ فساد الأحلام ونفاذ الأوهام يسيران جنباً إلى جنب: ذلكم هو التموضع التراجيدي بين ماضٍ بوزره وحاضرٍ بحملهِ. إنَّ فيلسوف التاريخ نيتشه «يتطلَّع إلى إعداد فهم لعالَم مقبل، وهو ما يرفضه التاريخ في تذوُّقه المفرط للأحداث الماضية، المنغلقة على نفسها، ومن ثمَّة فهي عقيمة»[47]. لذا، فإنَّ وثبة الفكر الفلسفي في مجال التأريخ وتكثيف الصُّور الممكنة للتاريخ واستشراف المقبِلِ من أحداثه وترقُّب المباغت واللَّامحتمَل؛ كلُّها مناظر تحتاج من المتفلسف في التاريخ أن يتَّعظ بدروس الماضي. عسى أن يُحْسِنَ صنعاً بذاته وأن يكتسب ملكة سرعة البديهة والفراسة ليتجاوب (قبولا أو رفضاً) مع الأحداث المباغتة. ولهذا السَّبب «لم تكن المعرفة بالماضي

---

(46) Ibid., p. 59.

(47) Ibid., p. 13.

مأمولة في كلِّ العصور، إلَّا متى كانت خادمةً للماضي والحاضر، وليس قط متى أضعفت الحاضر ومتى اجتثَّت البذور المعمِّرة للمُقْبِلِ»[48]. ولَكَمْ يتوفَّر التاريخ حسب نيتشه على الأمور المباغتة، وخاصَّة على غير المرجوِّ منها وما لا طاقة للنوع به. ذلك ما تشهد به الاعتبارات الثانية اللَّاراهنة[49]. فما المقصود فلسفيّاً وتاريخيّاً بالاعتبارات اللَّاراهنة؟ وهل هي وزر لا مردَّ له سُلِّطَ أبديّاً وتراجيديّاً على العقل البشري أم أنَّها نداء فلسفة الفكر الحر استعداداً لمقبِلِ الأحداث والتفاعل معها حتى وإن كانت في مطلق نشازٍ وانتظاراته؟

رابعاً: الاعتبارات اللَّاراهنة

إنَّ من بين ما توصَّل إليه علماء التاريخ هو ما اعتقدوا فيه الكشف الأكبر: الحتمية التاريخيَّة. فصاغت الماركسية -باعتبارها جزءً من علم التاريخ الحديث- قوانين في تحقيب التاريخ البشري[50] معتقدة فيها عنصرَيْ

---

(48) Nietzsche, Seconde considération intempestive, op. cit., 4, p. 103.

(49) يُعرَّبُ هذا الكتاب أيضاً بـ**الاعتبارات الثانية المباغتة**.

(50) حدَّدت الماركسية-اللينينيَّة ستُّ مراحل للتاريخ البشري، السابق منه واللَّاحق. وهي: **أوَّلا، المشاعية البدائية (مجتمع لاطبقي** كانت وسائل العيش والإنتاج البدائييْن معمَّمة ومشتركة والعمل مقسَّم على أساس التفاوت في القوى والاستعدادات الطَّبيعية للجنسيْنِ. وفي البداية كان الصِّراع منحصراً بين الإنسان بعامَّة والطَّبيعة، ثمَّ بدأ تدريجيّاً تراكم إرهاصات أوليَّة للصراع الطبقي يَظَّهَّر في نهاية هذه الحقبة معلناً عن **تحوُّل نوعي** للمجتمع، نحو) .**ثانيا، العبودية (مجتمع طبقي** يخوض صراعاً في اتجاهين متوازييْنِ هما: صراع الإنسان بعامَّة ضدَّ الطَّبيعة. وصراع طبقي اقتصادي-سياسي بين طبقَتَيْ العبيد والأسياد. وكانت وسائل الإنتاج بيد طبقة الأسياد، وبعد سلسلة من **التراكمات الكميَّة** بدأ المجتمع بأسره يتأهَّب **نوعيّاً** للتحوُّل نحو) .**ثالثاً، الإقطاعيَّة (مجتمع طبقي** يخوض صراعاً في اتجاهَيْنِ متوازييْنِ هما: صراع الإنسان بعامَّة ضدَّ الطَّبيعة. وصراع طبقي اقتصادي-سياسي بين طبقَتَيْ الأقنان [صغار الفلاحين وعمَّال الفلاحة والحرفيين] والنُّبلاء [كبار الفلاحين وملَّاك العقارات]. وكانت وسائل الإنتاج بيد طبقة النبلاء، وبعد سلسلة من **التراكمات الكميَّة** يبدأ المجتمع بأسره يتأهَّب **نوعيّاً** للتحوُّل نحو) .**رابعاً، الرأسمالية (مجتمع طبقي** يخوض صراعاً في اتجاهين متوازييْنِ هما: صراع الإنسان بعامَّة ضدَّ الطَّبيعة. وصراع طبقي اقتصادي-سياسي بين طبقَتَيْ البروليتاريا [العمَّال وصغار الفلاحين والحرفيين] والبورجوازية. أمَّا وسائل الإنتاج فبيدِ الطبقة البورجوازية، وبعد سلسلة من **التراكمات الكميَّة** بدأ المجتمع بأسره يتأهَّب **نوعيّاً** للتحوُّل نحو) .**خامساً، الاشتراكية العلمية (مجتمع محلِّي أو قومي لاطبقي** =

الحتمية والضَّرورة. علاوة على فاعلية الإنسان-الجمهور متى التزم بقوانين الفعل الثوري الصَّارم. إلَّا أنَّ المعرفة الجذلى في فلسفة التاريخ النيتشوي، وهي معرفة «ذوي الأفكار الحرَّة» المعتقَة والمعتِقة من أسر أوهام الضَّرورات، لا تنفكُّ ناظرةً بعين الريبة أحياناً لآفاق التاريخ المُقْبِل. وفي هذا السياق، يقول مؤلِّف العلم الجذل: «لن يستطيع أحد أن يتنبَّأ بما سيؤول إليه التَّاريخ»(51). وليس في هذا ما يُفيدُ تعميم الريبيَّة-اللَّاأدرية على التاريخ بعامَّةٍ وعلى فضاء فلسفة التاريخ بخاصَّةٍ. وإنَّما عظمة الأحداث وخاصَّة منها المباغتة(52) التي لا تتناسب والانتظارات المحتملة سلفاً بشأن

= يخوض صراعاً في اتجاهين متوازييْنِ هما: صراع الإنسان بعامَّة مع الطَّبيعة. وصراع اقتصادي-سياسي-ثقافي... الخ وثوري-مسلَّح أحياناً ضدَّ المجتمعات المعادية للاشتراكية والتي لم تتحقَّق فيها بَعْدُ هذه الأخيرة. وتكون وسائل الإنتاج معمَّمة ومشتركة بين أفراد ومجموعات، كمونات طبقة البروليتاريا الثورية ومؤمَّمة بإشرافٍ مباشر من الدَّولة التي يديرها -طبعاً- الحزب الشيوعي، وبعد سلسلة من **التراكمات الكميَّة** ستبدأ المجتمعات بأسرها تتأهَّب **نوعيّاً** للتحوُّل نحو) **.سادساً، الشيوعية العلمية** (المعمورة الكونية، **مجتمع كوني لاطبقي** يخوض صراعاً في اتجاهين متوازييْنِ هما: صراع الإنسان بعامَّة ضدَّ الطَّبيعة. وصراع اقتصادي-سياسي-ثقافي... الخ وثوري-مسلَّح أحياناً ضدَّ إمكانية الردَّة عن المذهب الشيوعي. وتكون وسائل الإنتاج معمَّمة ومشتركة بين أفراد ومجموعات، كمونات طبقة البروليتاريا الثورية العالمية ومؤمَّمة بإشرافٍ مباشر من الدُّول الفدرالية المحلية وأو القوميَّة التي يديرها -طبعاً- الحزب الشيوعي العالمي أو ما يُسمَّى بالأممية الشيوعية. وآخر ما في تاريخنا اليوم هو الأممية الشيوعية الثالثة التي أسَّسها ليون تروتسكي). وهكذا، فالتاريخ حتمي فيما يبدو من تسلسلِ مراحله (محدَّدة ماركسيا-لينينيّاً). مع الملاحظ في هذا السياق، أنَّ كثيراً من الثَّقفوت (الماركسي منه وغير الماركسي) يخلط سياسيّاً ونظريّاً وفكريّاً وعن جهالةٍ بأدبيات الماركسية-اللينينيَّة أو عن استعداء غير موزون لها بين حقبتَيْ الاشتراكية والشيوعية العلمية. ومن بين وجوه الخطأ والخلط أيضاً أن يُقَالَ: الاقتصاد، في حين أنَّ أدبيات الماركسية-اللينينيَّة توجب قول: الاقتصاد-السياسي. وأن يُقَالَ الشيوعية في حين أنَّ الصَّحيح ماركسيّاً-لينينيّاً هو الشيوعية العلمية. وهذا ما نعلمه -شهادةً- في حقِّ تصويب غيرنا.

(51) نيتشه، **العلم الجذل**، الكتاب الأوَّل، تعريب د. سعاد حرب، دار المنتخب العربي للدراسات والنَّشر والتَّوزيع، توزيع المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، بيروت، 34، ص58.

(52) تلك الأحداث التي تتجاوز نظريّاً ما نُظِّرَ إليه من قِبَلِ أصحاب النظريات الثوريَّة. وحدثيّاً، انجازاً ما انفلت من توجيهات القيادة الثورية. تلكم هي الأحداث المباغتة والتي لا يقبل معظم علماء التاريخ الاستفادة منها كمراجعة الأسس النَّظريَّة لانتظاراتهم، وخاصَّة السياسية منها. مثلما يخطئ اليوم كثيراً من أصحاب الفكر الوثني في تعاطيهم مع ثورة 17/ 12/ 2010 التونسية. والتي إن شاء الله سنعود إليها بالقول التشخيصي في مناسبات لاحقة.

الحدث فتكوِّن نصّاً. إنَّ الحدث التاريخي نصٌّ، ولكن ليس كغيره من سائر النُّصوص. أمَّا انعدام المرونة في التفكير التشخيصي لدى مَنْ عِيلَ صبره إتيقيّاً، فانفعل في وجه الزَّمن التاريخي، فيؤدِّي إلى الرَّجفة تأخذه وهو لا يُحْسِنُ نقداً. ولعلَّ من أهمِّ علماء التاريخ المعنيين -نيتشويّاً هنا- هم أتباع ماركس. لذا، لا يتردَّد نيتشه في الإفصاح عن بعض القلق الذي يساوره وهو يتفلسف في التاريخ. فالإنسان مشروع مسار وصيرورةٍ. ومن حدود هذه الأخيرة، أنَّ عدداً هائلاً من القوى المرئية واللَّامرئيَّة تتجاذبها وتتحكَّم فيها. لأنَّ «الإنسان المتصيِّر إنسانيّاً غير قادر على درء الحيرة. فهو لا يقوى على اللعب، ولا على رفض حنينه لفردوسٍ أرضي. يجب عليه أن يعيش تراجيديته. ولنسمِّ هكذا أملاً عدميّاً للولوجِ إلى اللَّاراهن»[53]. واستناداً إلى هذا الإقرار يعسُرُ التحكُّم في منابت التاريخ المعمِّرة لامرئيّاً تحت الأرض، فإنَّ كلَّ ما في الأمر هو أنَّ فيلسوف التاريخ محكوم عليه بالتراجيديا. فهو من جهةٍ، في ريبة من أمر محدثات المقبل؛ ومن جهةٍ ينشدُّ حنينيّاً إلى الأرض: إلى الحضور، إلى الوجود المتعيَّن والمتعيِّن. فاللحظة الزَّمنية: الحدث-الحضوري نصٌّ من نصوص فلسفة التاريخ في شقِّ اعتباراتها اللَّاراهنة. من هنا يؤسِّس نيتشه تلك الاعتبارات لينعتها بنعوت اللَّاتزمُّن والمباغتة واللَّاراهنيَّة. فما هو حدُّ هذه الاعتبارات من جهتَيْ التعريف وشروط الإمكان.

أوَّلا: في حدِّ الاعتبار اللَّاراهن: ليس هذا التوصيف باللَّاراهنية تردُّداً في الحكم على التاريخ أو التهرُّب منه. وإنَّما هو مجرَّد تظنُّن بفاعلية كلّ مَنْ ينتسب إلى فلسفة التاريخ (تنظيراً-استقراءً وإنجازاً). صحيح، أنَّه بوجه من الوجوه هو ضربٌ من التَّوجُّس من عنف المباغت من أحداث التاريخ المقبلِ. إلَّا أنَّ فضيلة هذا كامنة فيما يتوفَّر عليه الفكر الحر من اقتدارات. وأولى هذه الاقتدارات الحس التاريخي واستطاعة الحدس بالمقبلِ وتجنُّب العجلة في الحكم على الأحداث الناشزة قياساً بانتظاراتنا. فغالباً ما تستهوي علماء التاريخ آفاقه، ما أن تتبدَّى أولى إرهاصاته في الإظِّهار وأو التشكُّلِ.

(53) Bourdil, Introduction à la Seconde considération intempestive, op. cit., p. 15.

ليس اللّاراهن من سنّ العبث أو العدم، كما أنّه ليس من سنّ العلماء الأوّلين؛ وإنّما هو استحداث نيتشوي في فلسفة التاريخ. «ليس "الاعتبار" جنساً فلسفيّاً تقليديّاً»[54]. والاعتبار اللّاراهن هو قولٌ في صورةٍ محتملة من أزمان التاريخ المقبلِ. وهي ليست كغيرها من الصُّور المفزعة لعلماء تمسّكوا في علمهم التاريخي بالإنشداد والإنشاد إلى «خشاش الأرض»: الإمبريقا وفصام حتمياتها التي توهّمها منظّروها. ليس الاعتبار اللّاراهن بابويّاً، ليس تبشيريّاً وهو ليس صكّاً من صكوك الغفران الفلسفي-الكنسي المعاصر الذي يُمنح لمَنْ يقول في التاريخ ما لا يشتهي التاريخ أو لمَنْ يفعل في التاريخ بما لا يُرْضي التاريخ.

إنَّ الاعتبار اللّاراهن مقدرة فلسفيّة وُهِبَتْ لبعضٍ مقتدرٍ على التعاطي مع التاريخ. وعلى خلق فضاء مترحّلٍ من الزَّمن التاريخي، ولكن داخل التاريخ. هو فضاء في كلِّ مكانٍ ولا في مكانٍ بعينه. إنَّه متحيِّزٌ بالتقدير وغير متحيِّزٍ بالتفعيل. إنَّه في الفصل وما تجاوزه. إنَّه التفلسف في الخارج، في مواطن المقاومة الإتيقية من أجل نقدٍ فلسفيٍّ يأملُ في تسويةٍ مع تاريخ ناشز. وهو ليس من قَبِيلِ ما يَتلهّى به بعض مفتري أنظمة التسميات: ليس «زمناً افتراضيّاً». إنَّه في خارجٍ متحاملٍ على وثنية التاريخ الحديث، يرقبنا ولا نرقبه. ذلكم هو العمق الفلسفي للرَّاهن، ذلكم هو إعداد المرء لذاته أملاً في التناغم مع زمن لا متناغم وانتظاراته. «يَسِمُ اللّاراهن توكيداً خارج الفصل، مضادٌّ للزمن، وحدثا يأتي بغتة يناوئ مشروعاً»[55]. ذلك أنَّ معظم الناس حلومين، وإنَّنا لنجدهم أشدَّ الناس كرهاً للأحداث بمجرَّد أن يسير الزَّمن التاريخي في غير توافق وانتظاراتهم. فَمَنْ ذَا الذي يقوى إذاً، دون غيره من سائر البشر، على التجاوب مع الأحداث والتي هي محتملة التكرار مراراً عدَّة وربَّما في غير ذات المنظر؟

ثانياً: الرِّجال العظام: نجد نيتشه يمجِّد بعض الأعراق والأنساب والرِّجال الذين وَهَبُوا التاريخ وقاره وأجلُّوه بِعِظَمِ إسهاماتهم. يضع نيتشه

(54) Ibidem.

(55) Ibid., p. 7.

الرَّجل العظيم شرطاً رئيساً (دون التغافل عن شروط أخرى) لإمكان استقامة الاعتبار اللَّاراهن. ومعلوم أنَّ أهمَّ شعب، لا يتوانى نيتشه عن تقديره في غالب الأحيان، هو الإغريقي. لذا، نجده يقول: «إنَّ الحضارة الإغريقيَّة في العصر الكلاسيكي هي حضارة رجال»[56]. فما دلالة العظمة؟ وما علاقتها بالزَّمن التاريخي اللَّامتزمِّن؟

إنَّ العظمة اقتدار خُصَّ به بعض الرِّجال دون سواهم في كلِّ العصور والشُّعوب. ولأنَّ اللَّامتزمِّن من الاعتبارات يُبْنَى على أحداث المُقْبِلِ. ولماذا المُقْبِلُ بعينه؟ ذلك أنَّه يُقْذَفُ بنا -و غالباً ما يكون شعورنا هكذا- في عمى الصيرورة وانفلات المسارات المتفلسفة من عُقَالها. وبالتالي، فعلى فيلسوف التاريخ أن يعدَّ لذاته طاقة أو مقدرة غير عادية أو قوَّة فعل ما، وهي شروط توازنه تجاه حدثانُ مقبلٍ ما[57] عسى أن يكون على قَدَرٍ من الأهلية لقبوله وإجلاله فكراً وإنجازاً. ألا يكفينا من حمق المطالبة بالوضوح في أحداث التاريخ؟ ألا تذهب البلاهة الفكرية أحياناً بالبعض حدَّ مطالبة البعض الآخر بتحديدٍ مسبق لما سيفعل؟ هل ثمَّة غباوة أكثر فظاظة من هذه؟ مَنْ ذَا الذي يقوى حقّاً في التاريخ الحديث على تأكيدٍ قبليٍّ وقطعيٍّ لمقبلِ الأحداث؟ وإذْ «يمارس كلّ رجل عظيم قوَّة تفعل رجعيّاً: فهو يعيد وضع التَّاريخ كلّه موضع السُّؤال؛ وتزحف آلاف أسرار الماضي من أوكارها لتضيئها شمسه»[58]. أليس من المبالغة الإفصاح عن جهلِ العقلِ وجبروته وأوهامه المطالِبة بعقلنة التاريخ تمام العقلنة؟ هاهنا يلتقي بعض من علماء التاريخ مع بعض من رجال السياسة الأوفياء لمقولات «الحتميات التاريخية» و«أنوار العقل» و«الإرادة الحرَّة» و«الإرادة الفاعلة» تمام الفعل. ألا إنَّ الإنسان لا يزال مقصِّراً في فهم ذاته. وأنَّه مازال يحتاج، وربَّما أكثر ممَّا مضى، إلى

---

(56) Nietzsche, Humain, trop humain, (Un livre pour esprits libres), liv. 1, in OPC, t. III, textes et variantes établis par Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI, trad. de l'allemand par Robert ROVINI, éd. revue par Marc B. DE LAUNAY, Gallimard/nrf, Paris, 1988, 259, p. 198.

(57) L'avènement d'un quelconque avenir.

(58) نيتشه، **العلم الجذل**، الكتاب الأوَّل، مصدر سابق، 34، ص58.

«اللّامقدَّر» سلفاً و«اللّامعلوم» و«الحسي» و«الحدسي» و«الميتافيزيقي» تَسَاوي حاجته إلى سنَّة النقد الفلسفي في الكتابة التاريخية بشأن «المباغت» و«اللّامحتسَب» و«اللّامبرمج». وكلّ ما يتناهى إليه العقل ولو كان من قَبيلِ «الميتوس» الذي كان ممجَّداً فيما مضى وأصبح مستهجناً في عصر «العقل التقني». فـ«أن نكتب اعتباراً لاراهناً بشأن التاريخ يعني أن نحترم فيه جزء الأسطورة»[59]. ألا ندين للأسطورة بتملُّكها العصا الغليظة في وجه أعنف أقدار التاريخ والطَّبيعة السَّالبة لحياتنا الماضية؟

خامساً: فلسفة الحس التَّاريخي ووظائفها تجاه الماضي

كان لا بدَّ أوَّلا من إدراج مفهوم الحس التاريخي، بالنسبة إلى نيتشه. فهو يحتاجه في نقده للماضي بغرض استئصال العناصر الوثنيَّة من الماضي. ثمَّ كان لزاماً على فلسفة التاريخ النيتشوية أن تولِّد مقولاتها الخاصَّة. ومن أهمِّها مفهوم الحسّ التاريخي، الذي نسب نيتشه لنفسه فضل توليده لقوله: «إنَّ حسَّنا التَّاريخي هو شيء ما جديد تمام الجدَّة في العالم»[60]. فما هي الوظائف الممكنة لهذا الحس التاريخي، فيما يتعلَّق بالماضي؟

تتمثَّل هذه الوظائف -مبدئيّاً- في الإجابة عن سؤالين اثنين: أي موقف من الماضي؟ وأيَّة علاقة له بالحاضر؟

أوَّلاً: وجوب تقويم الماضي: يُعيب نيتشه على الزَّمن التاريخي المنصرم، وتحت طائلة الأوزار التي صنَّمها علماء التاريخ في دراساتهم، أنَّه أفضى إلى تهجين ملكات الشُّعور والحاسَّة والحساسيَّة والإجلال والتوقير وكلّ ما اتصل بها من ملكات العظمة البشريَّة. «و يرتبط هذا بإفساد التاريخ للشعور والحساسية، ما أن يكونا دون قوَّتهما لتقويم الماضي بمقاسهما»[61]. إلَّا أنَّ تقويم الماضي يحتاج إلى محاذير فلسفيَّة. وأهمُّها الخوف من السَّلفيَّة

(59) Bourdil, Introduction à la Seconde considération intempestive, op. cit., p. 44.

(60) Nietzsche, Fragments posthumes (été 1872-hiver 1874), in OPC, t. II*, op. cit., 19[97], p. 204.

(61) Nietzsche, Seconde considération intempestive, op. cit., 5, p. 117.

التاريخيَّة. وهي سلفيَّة فكريَّة ونفسية. ذلك أنَّ تصحُّر العقل الموضوعي لدى بعض العلماء والذي هو عادةً ما يُفْقِدهم العناصر الذاتية الحيويَّة والفعَّالة، إنَّما ينتهي بهم في الغالب إلى تكثيف الضَّجر، ولكن لا يشعرون. ذلكم هو اللُّغز المحيِّر في نفسيَّتهم التي يعرفها نيتشه. إنَّهم لا يشعرون بالسَّأم ولا يقنطون من خيبات الماضي. «أندهش دائماً من النَّاس الذين لا يضجرون من أنفسهم، من فرط دراستهم دائماً للماضي»[(62)].

ثانياً: على أي نحوٍ يتشابك الحاضر والماضي؟ إنَّ انصهار حركات الأزمنة التاريخيَّة في فضاء الصَّيرورة الأكبر هو ما تبيَّنه نيتشه وقد آل إليه أمر ترميم صور التاريخ وبعثِ أخرى. ففي فلسفته التاريخيَّة لا توجد قطائع مثلما سيتحدَّث عن ذلك علماء القرن العشرين. وإنَّما يؤكِّد نيتشه على تشابك الماضي والحاضر ضمن حركة لولبية وفي إطار وحدة لا انفصام لعراها. لقد كان الماضي لدى معظمهم مادَّة صامتة. وكان بعضهم صموتا. ثمَّ ولعدم انتهاجهم سبل التدقيق والتحقيق من جهة، ولافتتانهم بوعود فلسفات تاريخيَّة لاحقة (الماركسية خصوصاً) فقد نبذوا الماضي. إلَّا أنَّ نيتشه يرى «عكس ذلك، إذْ بالحاضر يجب فهم الماضي»[(63)]. وفلسفة نيتشه في التاريخ تتقاطع مع البحوث التاريخية للعصر[(64)]. ونظراً لانعدام غريزة الشُّعور بالحياة لدى المهوسين بالمقولات الجوفاء، فإنَّ العصر سيفتقر إجمالاً إلى إتيقا الاعتراف بغريزة حفظ الحياة (و لو على سبيل استبطان الماضي إيهاماً للذَّات). «إنَّ العصر الذي شقَّه نيتشه هو ذاته الذي شُقَّ من قِبَلِ ماركس أو فرويد: متاع القناع والشخصية المناسبة، والذي لا يملك غريزة مُعْتَرَفٌ بها»[(65)]. لكن هل يعني التشابك بين ماضٍ وحاضرٍ أنَّ فلسفة الحس التاريخي النيتشوية تنتهي

---

(62) Nietzsche, Fragments posthumes (été 1872-hiver 1874), in OPC, t. II*, op. cit., 29[82], p. 396.

(63) Challaye (Félicien), Nietzsche, éd. Mellottée, collection Les philosophes, Paris, p. 75, (s.d.).

(64) حينما نقول العصر، فإنَّنا نعني بذلك، بداية من النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتى يومنا هذا.

(65) Bourdil, Introduction à la Seconde considération intempestive, op. cit., p. 37.

إلى الخلط بين الماضي والحاضر؟ كلَّا، فنيتشه مشخِّصٌ-ناقد وإتيقي جليل في تعامله مع مجريات الفكر البشري، وكما عهدناه. لذا، لا يرى نيتشه في علوم التاريخ لمعاصريه سوى محاولات ترميم الماضي في صلةٍ مؤكَّدة باحتفاظها بملهاة الحاضر الذي يديره في الغالب ذوي الفعالية السياسية في توافقٍ خطيرٍ وصمتٍ مطبق مع علمائنا اليوم. بل، إنَّه تكاد توجد نغمة أو دُرْجَةٌ فاسدة في الدراسات التاريخيَّة التي علمتنا إيَّاها الأكاديميات وهي أنَّ دراسة التاريخ تعني الماضي والعزوف عن نقد الحاضر. وفي هذا الإطار يقيِّم نيتشه قائلاً: «و عملهم أن يكّيفوا الماضي مع البذاءة الرَّاهنة»(66). أهكذا يكون منتهى غرض الفيلسوف؟

ومع ذلك، يضع نيتشه وصيَّة إتيقيَّة في تعامل فلسفة الحس التاريخي - الذي يعود له فضل تأسيسها- بألَّا يُسْرِفَ فيلسوف التاريخ في تفعيل إجرائيات النَّقد حدَّ تهديده الغرائز الجليلة التي يُعْهَدُ إليها بالمحافظة على الحياة وفتوَّة العقل ومحاسن القول وإعداد الشَّبيبة المتفلسفة والمقبلة على مُقْبِلِ الدِّراسات الفلسفيَّة في مجال التاريخ. لأنَّ «المبالغة في الحس التاريخي التي يعاني منها الحاضر بإمكانها اقتلاع الغرائز الأكثر قوَّة للشبيبة وتجعلها تضيِّع، بذوق المخاطرة، ذوق الجليل»(67). وعلى ملَّة الفيلسوف النَّابه أن تؤمِّن لبنيها منابت الروح الفلسفي في تعاطيه الرَّاهن-الحضوري مع الماضي، ولربَّما يكون ذلك من باب قيمي-إتيقي، فيُبْقي على شيء من الماضي في فلسفته. ففي بعض أنفاس الماضي تنغرس مقدَّماً فلسفة تاريخ الملَّة. ولا غرابة أن «تحتوي فلسفة نيتشه على كثير من عناصر الماضي الرَّهيب: وإشهاره للألم يديم عناصر أخلاق كان يعتزم تجاوزها»(68). كلُّ ذلك، لأجلِ تأسيس إتيقا فاعلة.

---

(66) Nietzsche, Seconde considération intempestive, op. cit., 6, p. 125.

(67) Bourdil, Introduction à la Seconde considération intempestive, op. cit., p. 58.

(68) Marcuse (Herbert), Eros et civilisation (Contribution à Freud), suivi de La notion de progrès à la lumière de la psychanalyse, trad. de l'anglais par Jean-Guy NENY et Boris FRAENKEL, revue par l'auteur, Minuit, Paris, 1971, p. 119.

سادساً: إتيقا الفعل: إعادة بناء التَّاريخ

يُعرب نيتشه في العديد من نصوصه الفلسفيَّة عن تقدير خاصٍّ لبعض الأمصار والعصور. وهو لا يخفي إعجابه بعصر النَّهضة[69] والتي كانت في جوهرها مطلباً للانعتاق من أوزار الطُغيان الكنسي. ولعلَّ ما يُشرِّع موقف نيتشه هذا، أنَّها كانت -بلا ريب- حركة لإعادة بناء التاريخ، على قاعدة فنيَّة أساساً. وقد ألهمه تاريخ النهضة ذات المهمَّة الصَّعبة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. بل، إنَّه لا يتردَّد في نعت هذا العزم على الفعل في التاريخ بالحرب. فقد تبيَّن أنَّه «حتى السَّاعة لم يوجد ما يربو على هذه الحرب العظمى، وحتى السَّاعة لم توجد مسألة أكثر إلحاحاً من التي أقامتها النَّهضة؛ ومشكلتي هي مشكلتها»[70]. إذَّاك يكون الفعل، حقّاً، قتال فلسفي عنيف ضدَّ كلِّ ما أصَّلته الأحكام الكنسية للقروسطية. وفي هذا المقام تأكَّد لنيتشه أنَّه ثمَّة تحوُّل كبير طرأ على حياة المواطن الأوروبي وقد اعتقد النِّظام الفكري لعالَم القرن التَّاسع عشر أنَّ الأمر يتعلَّق بحداثة مؤكَّدة تقطع مع أشكال الموروث. إلَّا أنَّ نقداً جذريّاً لذلك التَّحوُّل كشف عن منعرج مبكِّر للحداثة في اتجاه الأسوأ. ويُعزى ذلك، بوجه من الوجوه، إلى وعي التَّاريخ الحديث بذاته، من جهة توهُّمه مساراً خطِّيّاً أو حركة أماميَّة نحو الأفضل. وسرعان ما بيَّن نيتشه أنَّ الأمر يتعلَّق بعصر تفاهة لا يحوز من الوعي إلَّا على ما يسميِّه نيتشه بـ«منظوريَّة الضِّفدعة». وعليه، فالرُّؤية إلى التَّاريخ لم تكن ممحَّصة بما فيه الكفاية. بل، هناك إهمال للروح التاريخي الذي هو لازمة من لوازم التفلسف في التاريخ. «لقد أكَّد نيتشه مراراً قيمة الرُّوح التَّاريخيَّة، وطالما نعى معاصريه افتقارهم إليها، وكان في تفكيره يستلهم

---

(69) حركة **النهضة** المبتدئة في فلورنسا بإيطاليا كانت تسمَّى باللِّسان الفرنسي La Renaissance، وهذه البادئة Re السابقة للأصل Naissance تفيد، وإذا استحضرنا بالتوازي المعنى المقصود، إحياء أو إعادة بعث أو النفخ في روح الموروث الإغريقي-الرُّوماني لإعادة توليد عناصره البهيَّة والمتنوِّرة والاستفادة منها.

(70) نيتشه، **عدو المسيح**، مصدر سابق، 61، ص182.

الثقافات القديمة في كثير من الميادين»[71]. وكان لا بدَّ من فيلسوف متحرِّر من مقولات العصر وأوثانه. لذلك كان نيتشه معتدّاً بذاته أثناء حديثه عن التَّاريخ المستقبلي أو بالأحرى المستقبل القريب. أمَّا مستويات الفعل التاريخي وإتيقاه فتتحدَّد في صورٍ ثلاثٍ:

الصُّورة الأولى: المراهنة على صورة ممكنة للتاريخ: يحدِّد نيتشه لنفسه أملاً فلسفيّاً ورجاءً تاريخيّاً: انبعاث صورة ما للتاريخ تقوم على أساسٍ فلسفيٍّ متين. ومفاد هذه الصُّورة التاريخيَّة أن يُقْبِلَ فيلسوف التاريخ على ردِّ الاعتبار للتاريخ بمنحه ما يجدر به من قيمةٍ. ولا تتفعَّل هذه الصُّورة إلَّا بفضائل، هي المعين الحقيقي لإنشاء تاريخ مستحدث. تاريخ لناشئةٍ يهبها الاقتدار بمقدار ما تهبه الجمال. تاريخٌ يُرْفَعُ نحو الحدود القصوى للكونية. أو ما يسمَّى في الفلسفة الإسلامية-العربية عند الفارابي بالمعمورة. هذا الفضاء الأرحب لتطاحن القوى واختبار مفاعيلها. إنَّه التاريخ الكوني الذي يقول نيتشه بشأنه: «آمل إذاً ألَّا توجد دلالة التاريخ في الأفكار العامَّة التي هي وروده وثماره، ولكن أن تتمثَّل روحانيّاً قيمته على وجه الدقَّة في استنساخ لمحور معلوم، ربَّما عادي، أغنية لكلِّ الأيَّام، لترفعه حدَّ الرَّمز الكوني، بغرض تركه يستشفُّ، في المحور البدائي، عالماً كلّه عمق واقتدار وجمال»[72]. هكذا، يتصيَّر التاريخ تاريخاً للبهجة الإنسانية الغامرة، تاريخاً للتلاقي بين الأمم وفيما وراء التنابز بمقولات الميتافيزيقا الرثَّة: «الخير والشَّر»، «المركز والهامش». . . الخ. إنَّه التاريخ الذي يضع حدّاً للحرب والمتاهة والكذب، بعيداً عن الأوهام الضارَّة والأقوال الضالَّة. «إذا كان ثمَّة من أصالة لنيتشه، فهي لا تكمن في النَّظريَّة الديونيزوسيَّة للتاريخ»[73]. إنَّه تاريخ لا تُحْرَمُ منه أوطان الآخرين وأراضيهم. ذلك أنَّ ديونيزوس كان لإغريقه.

---

(71) زكريا (فؤاد)، نيتشه، دار المعارف بمصر، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، ط. 2، القاهرة، 1966، ص115، (بتصرُّف).

(72) Nietzsche, Seconde considération intempestive, op. cit., 6, p. 128.

(73) Habermas (Jürgen), Le discours philosophique de la modernité (Douze conférences), trad. Bouchindhomme CHRISTIAN et Rochlitz RAINER, Gallimard/nrf, Paris, 1988, p. 112.

الصُّورة الثانية: إعداد فاعلٍ إتيقيٍّ في التاريخ: فَمَنْ ذَا الذي يقوى على الفعل في التاريخ؟ تحدِّد فلسفة التاريخ النيتشويَّة بعضاً من مواصفات هذا الفاعل. ولعلَّ أوَّلها، تلك الآداب الفلسفيَّة التي تعترف بالتفاضل الطبيعي بين الناس. أناس-ذوات فعَّالة. إنَّهم العظماء الذين يتركون أثراً ويثبِّتون مقولات الرفعة والمسرَّة بالحياة. ويعود هذا أساساً إلى اعتبار نيتشه «أنَّ الجبابرة يتخاطبون عبر مسافات التَّاريخ المقفرة، ويستمرُّ حوارهم الرَّفيع بين الأفكار دون أن يعكِّر صفوه الأقزام المستهترون والصَّاخبون الذين ما يزالون يزحفون تحتهم»[74]. أمَّا ثاني تلك المواصفات، فهي حسن تقدير الذَّات. ذلك أنَّه من إتيقا المرء تجاه ذاته أن يحرص على تعظيم شأنه وشأن فعله وأَن يثق بأنَّه فعَّال في التاريخ. ففي مستطاعه أن يأمر التاريخ بالعروج في هذا الاتجاه أو ذاك. إنَّه العروج نحو حقيقة من معدنٍ تاريخيٍّ. حقيقة التاريخ الفعَّال الذي ينظر بعين الرِّيبة والازدراء للضُّعف والمسكنة التي عليها بعض علماء التاريخ. أليس من قَبِيلِ الإتيقا ألَّا يكون الفعَّال في التاريخ مقدَاماً مندفعاً نحو الأعالي؟ أليست الإتيقا عين الفعل المتملِّكِ لناصية التأسيس في التاريخ وتوجيهه خدمةً للحياة؟ إنَّه هو الذي يعنِّف التاريخ فيرغمه على النُّطق عمَّا صمت عنه السلف الفاسد. أليس على الفاعل التاريخي أن يستنطق اللَّامفكّر فيه من جوامد التاريخ وخاناته الجبانة؟ بل إنَّ الفاعل هو الذي يربك اللَّاحق من الفلاسفة. ألم يكن نيتشه ذاته الخلفية الفلسفية اللَّامصرَّح بها في عصرنا لمعظم الفلسفات اللَّاحقة؟ «لقد حضر نيتشه كخلفيَّة وراء معظم صفحات الكينونة والزَّمن بشأن التَّاريخ»[75]. إنَّ الفاعل الإتيقي هو الذي يتَّعظ بالدَّرس التاريخي في مثنَّى وجهَيْهِ: أن يجلَّ الدَّرس التاريخي البهي والفعَّال والمؤثِّر والآسر بعظمته للمُقْبِلِ من الفلاسفة.

---

(74) نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، تعريب د. سهيل القش، تقديم ميشال فوكو، المؤسَّسة الجامعيَّة للدِّراسات والنَّشر والتَّوزيع، ط. 2، بيروت-لبنان، 1983، ص41-42.

(75) Taminiaux (Jacques), «Phénoménologie et histoire», in Dupond (Pascal) et Cournarie (Laurent, s. la dir., --), Phénoménologie: un siècle de philosophie, Ellipses, collection Philo, Paris, 2002, p. 12.

وأن «يضرب بالمطرقة» على أقنعة الأوزار التي تلفَّعت بها الدروس التاريخية (المسكوت عنه والصَّموت والمبرَّر والمبرِّر) لأعاجم الفلسفة. فعلى لقاء المرء بالتاريخ أن يُرْفَعَ إلى مرتبة التَّقدير والاحترام، وأن يُعْتَرَفَ له بأنَّه الموطن الحقّ للحقيقة (الفاسد منها والشامخ). «يبدو أنَّ كلَّ توق إلى المعرفة يبقى أبديّاً في ذاته وجوهريّاً، لا راضياً ولا مرضيّاً، كما وأنَّ لا أحد يستطيع أن يؤمن، اللَّهمَّ إلَّا إذا كان يستمدُّ إيمانه من التَّاريخ، بفكرة مَلَكيَّة عن نفسه، وباعتقاد راسخ بأنَّه الطَّالب الوحيد للحقيقة»[76].

الصُّورة الثالثة: تشخيص شروط فعل/إعادة البناء التاريخي: إنَّ كثيراً من التَّاريخ متتالية من الأخطاء والتي على الإنسان الحديث بشيء من الجرأة والتَّواضع أن يعترف بها. فَمَنْ يقتدرُ دون غيره من فلاسفة التاريخ على تبصُّرِ التاريخ ورؤيته؟ أليس التاريخ، في بُعْدٍ من أبعاده، متتالية من الأخطاء؟ غير أنَّها أخطاء من جنسِ كاسرات الرياح. فهي إمَّا أن نحسن التعرُّف عليها وهدمها وإدانتها. وإمَّا أن نسيء تقديرها لعوزٍ معرفي كامن فينا، فتفسد الأرض: الكينونة. حقّاً، إنَّ من شأن الافتقار للحس التاريخي أن يؤدِّي إلى بطلان المعرفة بالتاريخ. فعلى الفعل أن يتسلَّح بمنظوريات عدَّةٍ حتى يُدْرَجَ ضمن أفعال التفلسف في التاريخ. وعلى الفعل أيضاً أن يُحْسِنَ تقليب أحداث التاريخ وفي كلِّ الاتجاهات المشينة منها والبهيَّة. أي أن يكون الفعل تشخيصاً لا تفوته دراسة وحدة من أدنى وحدات الحدث التاريخي حتى يأتمن على مصداقيَّة فلسفة في التاريخ. «يجب أن نتعلَّم كيف نتعرَّف على حوادث التَّاريخ وهزَّاته ومفاجآته والانتصارات الهشَّة والهزائم غير المستساغة والتَّشديد على الاهتمام بالبداية والمحتدِّ والإرث والموروث وذلك على غرار ما يحدث في تشخيص أمراض الجسد»[77]. إنَّ الجسارة مطلوبة للفعل حسب نيتشه. لأنَّ القول والنَّظر والتشخيص وعموماً التفلسف في التاريخ يقتضي رجالاً على درجةٍ عليا من التعافي الأخلاقي والفكري والوجداني. وإلَّا أنتجنا قراءة مريضة مرض التاريخ المتهاوي للسقوط بذاته.

(76) نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، مصدر سابق، ص64.
(77) فوكو، **جنيالوجيا المعرفة**، مرجع سابق، ص52.

يطالبنا نيتشه بفضيلة إتيقيَّة: العظمة. ففي الواقع، «لا يريد التَّاريخ أن يُعَالَجَ إلَّا بعظمةٍ؛ وإلَّا، فإنَّه سينتج عبيداً»[78]. ثمَّ إنَّ الفعل التاريخي متملِّك لذاته، مؤسِّسٌ بذاته لمعناه، شرط أن يكون من جنس الأفعال التاريخيَّة المتعافية والجريئة. يحتاج الفعل إلى معنى: هو معنى الخلق الإبداعي.

أليس الإنشاء في التاريخ إبداعاً؟ أليس تعنيف الزَّمن التاريخي حدَّ استقامته عملاً إتيقيّاً ونقديّاً جبَّاراً؟ فَمَنْ يُعيد البناء في فلسفة التاريخ النيتشوية غير زرادشت؟ «فعلى الرَّغم من روح الظَّفر الفيَّاضة التي يتَّصف بها (زرادشت)، فإنَّ نيتشه لم يشارك ماركس تأكيده الجاد القائل بأنَّ التَّطوُّر التَّاريخي للبشر، على الرَّغم من كلِّ ما فيه من منازعات دمويَّة وضياع، هو مسار قهري نحو المجتمع الأفضل»[79]. ولعلَّ أهمّ ما يصبو إليه نيتشه في فعلِ إعادة بناء التاريخ هو هتكُ الحجب التي تلفُّ عادةً أحداثاً تاريخيَّة بعينها. إنَّ نبش الماضي والكشف عمَّا في سرائره من مخزونٍ مجهولٍ هو أحد أعمدة الفعل التاريخي. هاهنا قول الحقيقة التي ينزعج منها مَنْ جعلت منه حقائق التاريخ المسكوت عنها واحداً من أعاجم فلاسفة التاريخ. «ربَّما لا يزال الماضي محجوباً بشكلٍ أساسي، لا تزال بحاجة إلى الكثير من القوى ذات المفعول الرِّجعي»[80]. أمَّا منتهى إتيقا الفعل التاريخي فهو الاعتراف بجميلِ مَنْ خالفنا من الأمم والأعراق في بناء التاريخ وقد أفلح فيما ذهب إليه. أليس الإقرار بأنَّ التاريخ الكوني لا يبنيه إلَّا مجتمع كوني فضيلةً إتيقيَّةً يحتاجها العالِم-المؤرِّخ المتعصِّب من كلِّ الأعراق. إنَّ أعظم أفعال التاريخ (كتلك التي مجَّدها نيتشه لدى المصريين) هي التي تنفتح على أفق الكونيَّة. كونيَّة المعمورة البشريَّة. حيث التلاقي بين الحضارات: هادمها ومؤسِّسها وبنَّاؤها ومبدعها. إنَّ الفاعل جسور ولا يخشى في الاعتراف بفضلِ الكلّ لومة لائم من قبائل الفلسفة المغتربة عن فلسفة التاريخ. لذلك، ما فتئ

---

(78) Nietzsche, Fragments posthumes (été 1872-hiver 1874), in OPC, t. II*, op. cit., 29[31], p. 370.

(79) إيكن (هنري)، **عصر الإيديولوجيا**، تعريب د. فؤاد زكريا، مكتبة الأنجلو-مصرية، القاهرة، 1963، ص254.

(80) نيتشه، **العلم الجذل**، الكتاب الأوَّل، مصدر سابق، 34، ص58، (بتصرُّف).

نيتشه يذكّرنا بمآثر أهل أثينا مؤكّداً بالقول: «إنَّ الإغريق قد تفلسفوا أيضاً بكونهم رجالاً حضاريِّن ومن أجل الحضارة. لذلك امتنعوا عن إعادة اكتشاف عناصر الفلسفة والعلم تحت أي غرور شوفيني»[81]. وحيثما لا مفرَّ من الاعتراف الإتيقي بمنجزات الآخرين، وبما أودعوه عظيماً بلحمهم ودمهم في التاريخ الكوني -و خصوصاً الرَّمادي منه-؛ فإنَّ الكلَّ مساهم في التاريخ الكوني، وإن بِنِسَبٍ متفاوتة، خلقاً وإبداعاً. وبالنتيجة، فـ«في التاريخ كما في موضع آخر، لا ينبغي للوقائع أن تكفي؛ يجب أن نخلق لها معناها. هاهنا تكمن الأهميَّة الرئيسية للفعل التاريخي، والتي لا يمكن لأية نظرية أن تخلقه بدلا عنها»[82].

سابعاً: الحاسَّة السَّادسة: الحس التاريخي والتَّوقُّع بأفق الأحداث

تمتاز الحاسَّة السَّادسة -من جهة اعتبارها حاسَّة تاريخيَّة- بتملُّكها لوظيفة ترشيد التاريخ. وإذا كان أهم ما في مفهوم الحس أنَّه يشعر بالحياة وبمطالب الحياة. وأنَّه يتفاعل مع آلام الحياة وأفراحها؛ فإنَّ فلسفة التاريخ غير النيتشويَّة لا تُدرج، بعكس ذلك، رابطة النسب العميق بين الحياة والتاريخ في مجال البحث. حيث لا يُعْتَقَدُ كثيراً، بخلاف نيتشه، في مستطاع التاريخ إزاء الحياة ولا في حاجة الحياة إلى التاريخ. «إذاً، لا يكمن مشكل التاريخ في اعتباطية المعنى الذي يفرضه على الوقائع: فذلك ما لا يقوى على تجنُّبه. إنَّه في الحياة من حيث أنَّه لا يعرف خدمتها»[83]. ولـمَّا كان التاريخ متجاوزاً للإرادة الفرديَّة للإنسان من جهة صيرورته الطَّبيعيَّة، فإنَّه يحوز بذلك على ما يجعل منه مصدراً للقوانين. ففلسفة التاريخ الرَّاشدة هي التي تقدِّر حقّاً -في اعتبارات التاريخ- مَنْ بوسعه تعقيب أحكام التاريخ القاسية. لذا، فإنَّ التقدُّم في التاريخ هو بوجهٍ ما، رهن الاعتراف بما لقانونه

---

(81) نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، مصدر سابق، ص41.

(82) Bourdil, Introduction à la Seconde considération intempestive, op. cit., p. 11.

(83) Ibid., p. 21.

من حجم ثقيلٍ. «يوسِّع نيتشه هذه القضيَّة: على قانون التاريخ أن يكون هو أيضاً قانون الأقوى. لا يجب أن يسوى إلَّا ما كان ذا نجاح»[84]. فما الذي يعنيه نيتشه بالحس التاريخي في هذا السياق؟ ومن أين له بهذه القدرة الخاصَّة على التَّوقُّع بأفق الأحداث؟

أوَّلا: إنَّ من بين العناصر المحدِّدة للحس التاريخي من جهة معناه هو معرفة كيف نشأ؟ قد يكون منشأ الحس التاريخي حساسية مفرطة من قِبَلِ نيتشه تجاه عصره وتراكمات تاريخ حضارته ومفارقات الثقافة الأوروبية. فمن شأن الحس التاريخي المرهف في التعاطي مع التاريخ (على غرار حس نيتشه) أن يُقَدِّر الحجم الهائل لقدرات التاريخ بما هو تيَّار جارف. لذا، قد يسود الاعتقاد أحياناً أنَّ ماهية التاريخ قائمة على الضَّرر وإلحاق الضَّرر بالبشر وبالحياة. إلَّا أنَّ واقع الحال، يكشف بضدِّ ذلك، أنَّ «التاريخ غير ضار، ما أن نعرف قليلا كيف نتجرَّد منه»[85]. وكلَّما تعمَّق نيتشه في مبحثه وعلى نحوٍ ما يقتضي أدب العلم من التزام بقاعدة التشخيص (تدقيقاً وتحقيقاً) إلَّا وازداد عمق الشُّعور بالتاريخ وبهزَّاته ومنعرجاته وآماله وإحباطاته... الخ. ولمَّا كان نيتشه بدوره الرحَّالة الفلسفي لأوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عبر تجواله في بعض الأوطان الأوروبيَّة، فقد اكتسب بذلك تدريجيّاً ما يسمِّيه «الحاسَّة السَّادسة» أو الحس التاريخي. وهُمَا من جهتَيْ الحدّ والمعنى ذات المفهوم حيث ماثل بين المصطلحين في سياق استنتاج فلسفي-تاريخي «بواسطة حاسَّتنا السَّادسة «التي هي» نفسها "الحاسَّة التاريخيَّة"»[86]. ولا غرابة أن يرتبط هذا المفهوم أساساً بالإجراء النَّقدي أو ما يُسمَّى لاحقاً عند فوكو ودولوز بـ«التَّشخيص»: عين مراسُ النَّقد. وإذا كان التَّشخيص هو إجراء الطَّبيب في مألوف الممارسات الخدمية والوظيفيَّة لمهنة الطب. ولمَّا كان «الفيلسوف مكبح

---

(84) Ibid., p. 66.

(85) Ibid., p. 57.

(86) نيتشه، **العلم الجذل**، الكتاب الخامس، مصدر سابق، 357، ص222.

عجلة الزَّمن»[87] و«طبيب الحضارة»[88]، فإنَّ الحس النَّقدي هو عينه الحس الفلسفي مطبَّقا على التاريخ ومناظراً تمام التناظر للتَّشخيص الطبِّي (الفيزيولوجي-التشريحي)-الفلسفي له. لذا، يقول فوكو: «إنَّ الحسَّ التَّاريخي أقرب إلى الطِّب منه إلى الفلسفة»[89]. ولم يفتأ نيتشه يعلن أنَّ هذا الاكتشاف الذي يعود فضل اكتشافه إليه سيُعْرَضُ على العصر. عصر التأسيس لفلسفة تاريخ جديدة تقطع مع مقولات العلم الموضوعي والمجرّد.

أليس في العلم من مبالغة في الموضوعية بما يتعارض والذاتية وينفيها بمقتضى تشبُّثِ العالم بمطلب الموضوعيَّة المجرّدة؟ ألا يتضاءل، إن لم تنتف، الحساسيَّة في الفكر والفعل والإجراء؟ لذلك، يرغب نيتشه في تخصيص مجال استخدام الحس التاريخي حتى لا يستخدمه العصر استخداماً لا يفي بحقيقته. ومن ثمَّة نراه يشخِّص العصر وينقده قائلا: «عصرنا متباهٍ وفخور بحسِّه التَّاريخي: كيف أمكن له أن يقنع بالبطلان اللَّامعقول بأنَّه في مبتدأ المسيحيَّة توجد الخرافة الخشنة لصانع العجائب والفادي؟ وأنَّ كلَّ الرُّوحي والرَّمزي هو فقط توسُّع لاحق؟ بالمقابل، فإنَّ تاريخ المسيحيَّة بدءاً من الموت فوق الصَّليب هو تاريخ سوء فهم -يزداد جلافة- لرمزيَّة أصليَّة»[90].

ثانياً: من أين للحس التاريخي بهذه القدرة الخاصَّة على التوقُّع بأفق الأحداث؟ ربَّما يعود ذلك أساساً إلى أنَّ نيتشه موسوعي الثقافة الفلسفية وجريء من جهة الولوج إلى مغاور التفكير الفلسفي-التاريخي بشأن انتظارات ومعاناة الناس وأوزار الأحداث على/في نفوسهم وما سبَّبته لهم من أمراضٍ. يقول نيتشه في وصفه لشخصه الفلسفي-النَّقدي وفضل ذلك على فلسفة التاريخ كما عناها: «نحن أنفسنا فاكِّي الألغاز، نحن العارفون

---

(87) Nietzsche, Le livre du philosophe (?tudes théorétiques), trad., int. et notes par Angèle KREMER-MARIETT, GF/Flammarion, Paris, 1991, 24, p. 42.

(88) Ibid., 175, p. 113.

(89) فوكو، **جنيالوجيا المعرفة**، مرجع سابق، ص60.

(90) نيتشه، **عدو المسيح**، مصدر سابق، 37، ص103-104.

بالفطرة، مَنْ ينتظر والحقّ يُقال على قمم الجبال، المقيمين بين الأمس والغد، كما لو كنَّا مشدودين بالتناقض بين اليوم والغد، نحن المقدِّمات، الذرية البكر للقرن القادم، علينا أن نكون قد أدركنا مسبقا الظِّلال التي ستلُفُّ أوروبا قريباً»[91]. فما الذي يعنيه التوقُّع؟ إنَّه تفعيل للاعتبار اللَّاراهن كما سبق التطرُّق إليه. ولا يخفى على قرَّاء فلسفة نيتشه أنَّ الرَّجل صاحب فراسة، وسيشهد العصر بذلك لتوقُّعه زلزلة تاريخيَّة تُفْضي بالضَّرورة إلى فكِّ الأواصر المتينة لتراكمات أزماته -الهيكليَّة منها والدَّوريَّة، المعلومة منها والمباغِتة. وفي هذا المقام يُسارعُ نيتشه بالقول: «علينا من الآن فصاعداً أن نتوقَّع سلسلة طويلة، فيض طويل من الانهيارات والتَّدمير والخراب والانقلابات: مَنْ بإمكانه أن يتنبَّأ بما فيه الكفاية منذ اليوم ليعلم هذا المنطق الجسيم، أن يصير نبيّ هذه الفظائع الرَّهيبة، والظُّلمات وهذا الخسوف للشَّمس الذي لم تعرفه الأرض بتاتاً؟»[92]. وإذا كان لمقبلات الأحداث من «علَّةٍ فاعلةٍ». فإنَّ نيتشه -معتدٌّ بذاته كالعادة- لا يتردَّد في نسب بعض الأحداث المحتملة في أفق التاريخ إلى تأثيرات فلسفته الخاصَّة. وذلك من موقع الدِّراية بالذَّات وبمستطاع الكلمة الفلسفية المتأدِّبة والنَّاقدة. يقول نيتشه: «مازلت أعرف مصيري، سيرتبط اسمي ذات يوم بذكرى شيء مهيب- سوف يرتبط بتلك الرجَّة كما لو لم تشهد لها الأرض مثيلا من قَبْلُ، وبذلك التصادم العميق لكلِّ أشكال الوعي، بذلك الحكم المبرم ضدَّ كلِّ ما اعتُقِدَ فيه حتى الآن، وهُتِفَ به وقُدِّس. أنا لست كائنا بشريّاً، أنا ديناميت»[93]. فما الذي يعنيه الدِّيناميت؟ أهو مجرَّد مادَّة كيميائيَّة؟ هل تحتاجه الجبال فقط أم أنَّ قدره هذه المرَّة ألَّا يكتفي بزلزلة أوتاد الجبال وإنَّما يوسِّع مستطاعه ليطال محيطات التاريخ؟ كلا، فالديناميت القادر على تفتيت حجارة الجبل وعناصره هو عين الطَّاقة الفعَّالة المستعارة في العراك مع التاريخ. وهو عين

(91) نيتشه، **العلم الجذل**، الكتاب الخامس، مصدر سابق، 343، ص194.

(92) م. ن، 343، ص193-194.

(93) Nietzsche, Ecce Homo, Pourquoi je suis un destin?, in OPC, t. VIII, textes et variants établis par Goigio COLLI et Mazzino MONTINARI, trad. de lallemand par Jean-Claude H?MERY, Gallimard/nrf, Paris, 2004, 1, p. 333.

الفعل الفلسفي التاريخي الذي سيعصف بالفلسفة المقبلة. فأي وثن على الفلسفة أن تتحرَّر منه؟ وأي آخر عليها تجنُّبه في مُقْبِلِ تأسيسها للأحداث التاريخية؟ إنَّ ما ينبغي التحرُّر منه، والكلام على نحوٍ إجماليٍّ، هو النظام القيمي الفاسد للعصر وخصوصا الخلقي منه. فشيوع أخلاق التسطيح والتفاهة والفتنة بين الملل، إنَّما تستوجب مطرقة النَّقد النيتشويَّة. ولقد كانت هذه المطرقة على دراية مسبقة بأنَّها تفتح في التاريخ عتبةً لا سابق لها. إنَّها عتبة تجريد التاريخ من فاسدِ قيمه (العلمية والأخلاقية والسياسية والحقوقية... الخ). وإنَّ النقد هو ما به ينشدُّ أمل فلسفة التاريخ النيتشوية إلى عالم قيمي جديد. عالم على درجةٍ من الخصوبة والثراء. ولهذا السبب تساءل نيتشه قائلاً: «ماذا سيكون معنى الحياة كلّها بالنسبة إلينا إن لم تتمكَّن إرادة الحقيقة هذه من أن تعي نفسها فينا نحن كمشكلة؟ ممَّا لا ريب فيه أنَّها بمجرَّد ما تعي نفسها سوف تعلن موت الأخلاق. هذا هو العرض الهائل والضَّخم الذي سيعرفه القرنان المقبلان من تاريخ أوربا، إنَّه أكثر العروض رعباً وإشكالية، ولكنَّه قد يكون هو الأغنى بالآمال الرَّائعة»[94]. ولكن، ما فضيلة التمرُّس الفلسفي بالتَّفكير في أحداث التاريخ؟ تكمن الفضيلة الفلسفيَّة-التاريخية، وبعد عمق التشخيص النقدي، في التمييز بين وقائع التاريخ وأحداثه العظيمة وتلك الوضيعة. لذا، فإنَّه من شروط التوقُّع لدى نيتشه أن يكون الفيلسوف قد خَبِرَ بما فيه الكفاية أحداث الأزمنة المنصرمة. «ليس إلَّا لِمَنْ اختبر حادثات الزَّمان القديم أن يدرك في الينابيع العتيدة ما سيتدفق منها من حادثات لمستقبل الأزمان. لن يطول الزَّمن، أيها الإخوة، حتى تنشأ شعوب جديدة وتبدأ ينابيع جديدة بالهدير في مجاهل الأغوار»[95].

(94) نيتشه، **جينيالوجيا الأخلاق**، المبحث الثَّالث، تعريب وتقديم محمَّد الناجي، أفريقيا الشَّرق، الدَّار البيضاء، 2006، 27، ص141، (بتصرُّف).

(95) نيتشه، **هكذا تكلَّم زرادشت**، ج. 3، **الوصايا القديمة والوصايا الجديدة**، تعريب جديد كامل لفليكس فارس، منشورات المكتب العالمي للطباعة والنَّشر، بيروت، 25، ص221. (د. ت.).

ثامناً: تفكيك صور التاريخ
بالنَّظر إلى مستطاعها إزاء الحياة

1 - حاجة الحياة إلى خدمات التاريخ:

لعلَّ أهمَّ ما يلفت النَّظر في تعاطي نيتشه الفلسفي مع التاريخ هو كشفه للرَّابطة بين تنامي الحياة وتعافيها من جهة، وتنقية التاريخ وتطهيره من جهة ثانية. إنَّها رابطة النَّظري-التَّشخيصي بالقائم فعلاً من أحداث الحياة. ولمَّا كان منتهى الإنسان من لحظة الحياة التاريخيَّة التي يحياها هو السَّعادة، بخلاف الحياة الحيوانية، فإنَّ هذه السعادة الحياتية تتنزَّل بالضرورة ضمن المحيط الأوسع للحياة التاريخيَّة. «وحتى تكون الحياة معاشة بامتلاء، ينبغي، في نظر نيتشه، أن تكون تاريخيَّة»[96]. ويدلِّل نيتشه على هذا الطَّرح بمقارنة بين الحيوان والإنسان في تقاطع نسبتيْهما إلى التَّاريخ وتذكُّر الماضي. وهكذا، فإنَّ سعادة الإنسان وشقاوته من سعادة انتسابه للتاريخ وشقاوته. ولقد «بدأ نيتشه بالإشارة إلى أنَّ الحيوان سعيد لأنَّه لا تاريخي، ولأنَّه يحيا باستمرار في الحاضر ولا شيء سواه. إنَّه ينسى، لا ينفكُّ ينسى، وهذا ما يمثِّل سعادته. في المقابل، يتذكَّر الإنسان حتى ولو أنَّه منشغل بمصيره، بشكل لا يكون معه إطلاقاً في توافق تام مع الحاضر، وأنَّه مقارنة بالسَّوائم، يشكِّل هيئة حيوان شقي، ذلك أنَّه تاريخي بالتَّدقيق»[97]. وبقدر ما تكون الحياة في حاجة إلى التاريخ خادماً لها، بقدر ما ينبِّه نيتشه إلى عدم الإسراف في المراهنة على الدِّراسات التاريخيَّة أو حصر الانشغال بها. فهل يعنى ذلك معارضة نيتشويَّة للفهم المعرفي التاريخي؟

إنَّ مطلب نيتشه هو الاعتدال في الدِّراسة حتى لا يؤدِّي الإنسان ومن حيث لا يدري، بنفسه إلى إلحاق الضَّرر بالحياة والأحياء. ولذلك، توجَّب في نظر نيتشه ردُّ الاعتبار لأمرين أثنين:

---

(96) Taminiaux, «Phénoménologie et histoire», article cité, p. 13.

(97) Ibidem.

أوَّلهما، الاعتدال المعرفي، من جهة أنْ لا معرفة تعود بالنفع على الحياة وإن كانت معرفة فضولية توسُّعيِّة. إذ المطلوب في كلِّ وجوه التعاطي مع التاريخ حسب فلسفة التاريخ النيتشويَّة هو درء الضَّرر بالحياة وجلب المنفعة لها. «إنَّ الحياة في حاجة إلى خدمات التاريخ، كما أنَّه من الضروري أن نقنع أنفسنا «...» بما مفاده أنَّ المبالغة في الدراسات التاريخيَّة مضرٌّ بالأحياء»[98].

ثانيهما: الاعتدال الإتيقي، من جهة الحضور-الحياتي، أي من جهة التموقع في مسار التاريخ موقعاً مؤمِّناً للشعور بالحياة وتعظيمها وتوقيرها. «متى تصلَّب حسُّ شعبٍ ما بالتمام، ومتى استخدم التاريخ الحياة الماضية إلى حدٍّ إلحاق الحزن بالحياة الحاضرة وخاصَّةً الحياة الرَّفيعة، ومتى لم يحفظ الحس التاريخي الحياة، بل إنَّه يحنِّطها، فعندئذٍ تموت الشَّجرة، وإنَّها لتميت نفسها بشكلٍ غير طبيعي، مبتدئةً بالأغصان نزولاً حدَّ الجذع، بشكلٍ أنَّ الجذع نفسه ينتهي إلى الهلاك»[99].

2 - الصُّور الممكنة للتاريخ وتناسبها:

كيفما كان أمر الحياة من جهة السَّعادة أو الشَّقاء. وكيفما كان أمر التاريخ من جهة كثرة صوره ووحدتها أو واحديتها؛ فإنَّ ما هو مؤكّد أنَّ الحياة تنتسب إلى التاريخ وفقاً لرابطةٍ ما. وبقدر ما تحتاج رابطة النَّسب هذه إلى تشخيص بقدر ما يحتاج التفلسف في الحياة أوتاراً غير مستقرَّة. فالفلسفة التاريخيَّة النيتشويَّة هي فلسفة حياةٍ كما يصفها تاريخ الفلسفة عموماً ويحدِّد وجوهاً ثلاثة لصورٍ ثلاثٍ من التاريخ البشري. ولكلٍّ من هذه الصور رابطة ما تخصُّها دون غيرها بالحياة. لأنَّ «التاريخ ينتسب إلى الأحياء تحت ثلاث روابط: ينتسب إليه لأنَّه فعَّال ويتطلَّع؛ ولأنَّه يحافظ ويُعْجَبُ؛ ولأنَّه يتوجَّع ويحتاج إلى عتقٍ. تتوافق مع هذا التثليث من الرَّوابط ثلاثة أنواع من التاريخ، إذا جاز التمييز، في دراسة التاريخ، وجهة نظر أثرية، وجهة نظر

---

(98) Nietzsche, Seconde considération intempestive, op. cit., 2, pp. 86-87.

(99) Ibid., 3, pp. 98-99.

تقليدية ووجهة نظرٍ نقديَّة»[100]. وهذه المستويات الثلاثة هي أنفاس أو أمزجة أو هي خصالٌ أو أبعاد متكثِّرة في داخل الذَّات الإنسانية الواحدة. ويترتَّب عن ذلك أنَّ التاريخ وحدة متكثِّرة العناصر وهو في تناظرٍ وكيان الإنسان-الحي. وبإمكان فيلسوف التاريخ حال انتهائه من تأريخ مَا أن يجعل من الإنسان -و بحسن ذوقه وعمق رغبته: إمَّا «طموحاً» مظفَّراً بالنشاط والحيوية والتطلُّع والحيويَّة. وإمَّا ثابتاً على التقليدي والأصيل من مآثر التاريخ الجديرة بالمحافظة والإعجاب باعتبارها من قَبيلِ التقاليد المعتزّ بها. ولكن، الإنسان في ذات الآن يحسّ بالمكابدة والمعاناة من آلام التاريخ وأوجاعه، فتنشأ لديه الرغبة في الإنعتاق وعلى هذا النَّحو يتعيَّن الوجه الثالث للتاريخ بما هو نقد.

وعلى هكذا أساس، يفرِّق نيتشه بين أنماط ثلاثة من التوثيق التَّاريخي[101]، وهي ليست في نهاية الأمر سوى طرائق مخصوصة ومغايرة لبعضها البعض من استدعاء الماضي. «يبلور نيتشه ثلاثة مستويات[102] من تأثير المؤرِّخ على الحي. ناشط وطموح، بدايةً، فقد ثمَّن التاريخ الأثري[103]؛ ثمَّ بما له من ذوق المحافظة والإعجاب قد ثمَّن التاريخ التقليدي (أو القديم)[104]؛ وبما هو، في النهاية، موجوع وبحاجة إلى العتق، يثمِّن في هذه الحالة التاريخ النَّقدي[105][106]. فهذه الوجوه الثلاثة، هي التي يصوغها نيتشه تِبَاعاً على النَّحو التالي:

---

(100) Ibid., 2, p. 87.

(101) Lhistoriographie.

(102) انظر في هذا السياق أيضاً مقال سابق لـ: Taminiaux، «Phnomnologie et histoire.ª، ص13-14.

(103) Lhistoire monumentale.

(104) Lhistoire antiquaire/traditionaliste.

(105) Lhistoire critique.

(106) Bourdil, Introduction à la Seconde considération intempestive, op. cit., p. 22.

أ - التَّاريخ الأثري:

إنَّ أهمَّ ما يسم هذا التاريخ هو هذا البعد الأثري/التذكاري بالنسبة إلى الذَّاكرة البشريَّة التي تحتاج إلى الرَّفع من شأن الأطلال أحياناً. ذلك أنَّ التاريخ يتوفَّر على آثارٍ بشريَّة في الممارسات البشريَّة الجليلة دينيّاً ونفسانيّاً وسياسيّاً وعسكريّاً. . . الخ. ولئن «كوَّنت اللَّحظات الكبرى في صراع الأفراد سلسلة، ولئن توحَّدت ذرى الإنسانيَّة في الأعالي عبر آلاف السنين، فإنَّ ذلك ما عُدَّ أكثر رفعة، بالنسبة إليَّ، في واحدة من هذه اللَّحظات الماضية منذ زمن بعيد لا يزال بَعْدُ حيّاً، واضحا وكبيراً -إنَّها هنا الفكرة الأساسيَّة الخفية في الإيمان بالإنسانيَّة، الفكرة التي تُتَرْجِمُ عن نفسها في المطالبة بتاريخ أثري»[107]. وبالفطرة ينزع هذا الأثري إلى الخلود، ويشهد التاريخ البشري بما في الأهرامات المصرية مثلا، من تاريخ يحفِّز في الإنسان الحسَّاس الشُّعور بالطُّموح ومضاعفة الشعور بكمون طاقة الفعل النشيط وتجدُّدها. «غير أنَّه، وعلى وجه الدقَّة، ثمَّة أمر ما -هو ذا بسبب هذه المطالبة: يجب أن يكون أبديّاً كلُّ ما هو كبير، حتى يُضَاءَ الصِّراع الأكثر رعباً»[108]. إلَّا أنَّ ذلك، لا يعني إطلاقاً أنَّ ما كان هو أفضل بالتأكيد ممَّا قد يكون. أو أنَّه ينبغي إعادة إنتاج هذا التاريخ الأثري. أو أنَّ هذا التاريخ الأثري مادَّة للمحاكاة والإنشداد إليه بكاءً عن ماضٍ قد سلبه الحاضر سلباً لا مردَّ له. لذا، لا يكون التاريخ الأثري إلَّا تاريخاً تذكاريّاً وحسب. من هنا يكفّ الماضي عن «أن يكون موصوفاً كما لو كان جديراً بأن يُحاكَى، كما لو كان قابلاً للمحاكاة وممكناً مرَّة ثانية»[109]. وبقدر ما تقرُّ فلسفة التاريخ النيتشويَّة بالالتزام بالتاريخ الأثري كنصٍّ نطلُّ من خلاله عن مآثر النوع البشري، بقدر ما تدعونا إلى التملُّص من هكذا تاريخ مخافة الوقوع في الافتتان به -تاريخاً هائلاً- حدَّ التوثين. و«إذا أراد البطل أن ينجح، فعليه أن يتجرَّد من التاريخ»[110]. وله أن يتَّخذ من تعظيم وتوقير أمثلة ونماذج ومآثر

(107) Nietzsche, Seconde considération intempestive, op. cit., 2, p. 88.

(108) Ibidem.

(109) Ibid., 2, p. 92.

(110) Bourdil, Introduction à la Seconde considération intempestive, op. cit., p. 25.

الماضي السَّحيق رهانا لدراسته لهذا الماضي، رهاناً قوامه إتيقا الاعتراف بالأمرِ الجَلَلِ. ففي هذا النَّوع من الدراسات شيء من الحنين إلى الماضي أو هو بحث سلفي. كما تُعْتَبَرُ نافعة للحياة إذا كانت هذه المآثر سبيلاً لأخرى أعظم. إلَّا أنَّها ضارَّة إذا كانت تهب الموتى إمكان قبر الأحياء وتحفِّزهم على التجاسر عليهم. «لهذا يصارع «البطل التاريخي» ضدَّ العادات، التي تساوي بالنسبة إليه اللَّامعنى. ويَتْبَعُ هذا، أنَّ التاريخ قد بدأ بكونه عمل "إنسان الفعل". ويصفه نيتشه كمؤسِّس أثري، يعني بوسعه إنجاز أعمال متجاوزة للمقاس العادي. إنَّه يريد دوماً "سعادةً": متاعه أو متاع شعبٍ»[111]. لكن، من أين لفيلسوف التاريخ بالأعمال الخارقة للعادة؟ لقد أجاب نيتشه عن هذا السُّؤال في صيغَتَيْ السخريَّة والمجاز بقوله: «أتركوا الأموات يُقْبِرُوا الأحياء[112]»[113]. يعني أنَّه بمقاييس عظمة الإنجاز التاريخي والقدرة على إيداع ذلك الإنجاز في التاريخ وتثبيته عماداً من أعمدةِ التاريخ التذكاري وأثراً من المآثر الجميلة، يمكننا اعتبار الأحياء في دَيْنٍ مؤكّد للموتى. حقّاً، ففي مجال المعارك العسكريَّة والإنشاءات الفنيَّة والفتوحات الإسلامية في الأندلس، يرى نيتشه (و خاصَّة في كتابه عدوّ المسيح) أنَّ مآثر الأموات تكاد تنطق بملء فيها إدانةً لعطالة الأحياء من المعاصرين. وكما سبق وبيَّنَّا أنَّ التاريخ يُنْقَشُ على الجسد والمؤرِّخ يكتب على الأوراق. فإنَّنا نتبيَّن أيضاً وفي شأن التاريخ الأثري بالخصوص أنَّ المؤرِّخ لا يزال دوماً كاتباً على الورق. أمَّا البطل فيكتب في الذَّاكرة المتوالدة والمتحمِّسة والمتطلِّعة والطَّموحة إلى تجاوز ذاتها ونشدان استحضار المآثر وعظمتها وجماليتها. ذلك، أنَّ التاريخ لا يُجْتَثُّ في واقع الأمر ولا تُعادُ أحداثه (على الأقل في حرفيتها الامبريقية). «و المؤرِّخون، الذين يجرُّون كلّ البشر إلى شباكهم، يخلطون الأثر المكتوب وأثر الأبطال.

(111) Ibid., p. 22.

(112) نجد نفس الفكرة لدى ماركس، حيث يقول: «ليس علينا أن نعاني، فقط، الآلام بسبب الأحياء، وإنَّما بسبب الموتى أيضاً: فالميِّتُ يمسك بالحيِّ!»، **رأس المال**، مقدِّمة الطَّبعة الألمانية الأولى، ج. 1، تعريب محمَّد عيتاني، دار المعارف، بيروت، 1988، ص7.

(113) Nietzsche, Seconde considération intempestive, op. cit., 2, p. 94.

ولا يهبون قطُّ أكثر من صدى ما أمكنهم فعله: على الحبر الأكثر سواداً»[114]. لكن، ما عسى أن نفعل لو استحال التوقير إلى توثينٍ وتسيُّدٍ مستحدِثٍ لأصنامٍ جديدة. وقد يقع بعضهم في خلطٍ نتيجة ما قد يُشْتَبَهُ فيه من أشياء عظيمة، وهي ليست كذلك في واقع الأمر. لأنَّ «التاريخ الأثري يخدع بالمتماثلات. وبالمتشابهات الفاتنة. إنَّه يدفع بالإنسان الشُّجاع إلى مشاريع مغامرة والتي تحمِّسه للتعصُّب»[115]. إنَّ البطولية هي الطُّموح إلى التمكُّن من موطن الخلود في التاريخ، إنَّها مصريَّة بالأساس. حقّاً، إنَّ «البطل مستبدٌّ بالماهية. إنَّه لا يحيى إلَّا لهذه الجائزة»[116].

ب - التَّاريخ التقليدي:

يقول نيتشه: «ينتسب التاريخ في مقام ثانٍ إلى ذاك الذي يحافظ ويوقِّر، إلى ذاك الذي، بوفاءٍ وحبٍّ، يدير نظراته نحو الموضع الذي منه تأتَّى، أينما تكوَّن»[117]. ثمَّة صنفٌ ثانٍ من أحياء البشر يعتزُّ أيَّما اعتزازٍ بعناصر التاريخ التقليدي. وبكلِّ ما جلب لنفسه قيمة رفيعة، قيمة تاريخيَّة غير رهينة حقبةٍ بعينها. لأنَّ الوقار الذي يتحلَّى به عنصر-حدث-أثر تاريخي ما، إنَّما هو غير زمني[118] أي غير مشروطٍ من جهة حياته وتعظيم حياته بزمنيَّة معيَّنة. لأنَّ المؤرِّخ ككائن حي إنَّما يتجاوب/يتفاعل حدَّ التعاطف والتذاوت والانصهار مع التقليدي. فيفخر به ويستعيره متى شاء ويناديه متى شاء. وعليه، «"ينتقل" المؤرِّخ التقليدي داخل المواضيع التي يحلِّلها حدَّ الامتزاج بها. يجعلها تتكلَّم بصوته، كما لو لم تكن فقط حججاً. غير مقتدر على تحويلها، وهو يُسَرُّ بسرد ماضيها بكيفية ثابتة، دافعاً للاعتقاد أنَّ هذا الشلل هو عين حركة التاريخ»[119]. أو هو تاريخ السجلات العقارية والحضارية

(114) Bourdil, Introduction à la Seconde considération intempestive, op. cit., p. 39.

(115) Nietzsche, Seconde considération intempestive, op. cit., 2, p. 92.

(116) Bourdil, Introduction à la Seconde considération intempestive, op. cit., p. 57.

(117) Nietzsche, Seconde considération intempestive, op. cit., 3, p. 95.

(118) Anachronique.

(119) Bourdil, Introduction à la Seconde considération intempestive, op. cit., p. 27.

والعسكرية. أو هو تاريخ السجلّات التذكاريَّة الذي يتَّخذ من نزعة مجاملة الاعتراضات والرُّدود والاحتجاجات، حتى الأكثر تواضعاً منها، غرضاً من دراسته لموضوع الماضي. وهذه الدِّراسة مفيدة للحياة من جهة أنَّها تعلِّم الدَّارس الإعجاب بالحياة، ذلك أنَّ حياةً ما لا تثير الإعجاب، إنَّما تتهاوى وتفتقر. وهي ضارَّة من جهة سلفيَّتها وتوقيرها للذَّوق المتعاظم إزاء إشاعة ماضويَّة معمَّمة. «فتاريخ مدينته يصير تاريخه هو. أسوار المدينة الحبلى، الباب بدائرته الرثَّة، الوصفات البلديَّة، الأفراح الشعبية، كلُّ هذا بالنسبة إليه زمنية موثِّقة[120] لشبابه الخاص وهو في كلِّ هذا يعثر على ذاته، كأن يعثر على قوَّته، نشاطه، بهجته، حُكْمِه، جنونه وفسقه»[121]. ومن هنا تُطْرح مسألة هويَّة التاريخ. هل للتاريخ نزاهة ومصداقية؟ «ليس التاريخ بريئاً. إنَّه في خدمة أولئك العاجزين عن فتق المقبِلِ تجاه مجازفة حياتهم، يحافظون ويُعْجَبُون بالماضي كما لو كان ذا قيمة في ذاته»[122]. إلَّا أنَّ الحس التاريخي التقليدي ومهما تملَّك من مقدرة على المحافظة وعلى تأمين الشُّعور بالمتعة الجمالية والإعجاب الفكري والنَّفسي والوجداني، فإنَّه يبقى محدوداً بما أُنْتِجَ وحسب، وما أُنْتِجَ لا يُعادُ إنتاجه ثانيةً. لأنَّ «الحس التقليدي لإنسانٍ ما، لمدينة، ولشعبٍ بأسره هو دوماً محدود بأفق جدُّ ضيِّق»[123]. ولهذا السَّبب تبقى الحياة حياةً وإن تبدَّلت الأسماء وأعادت المسمَّيات

---

(120) نجد نفس الفكرة لدى فوكو. انظر في هذا السياق المراجع التالية: **1.** دولوز (جيل)، **المعرفة والسُّلطة (مدخل لقراءة فوكو)**، تعريب سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ط. 1، بيروت-لبنان، الدار البيضاء-المغرب، 1987. وبالخصوص الفصل الأوَّل منه بعنوان «من نظام العبارة إلى المبيان» ص7-51، ويتضمَّن الفصل تحليلا هامّاً لتوصيفيْنِ فلسفييْنِ لفوكو، فهو بنظر دولوز أوَّلا: وثائقي جديد («حفريات المعرفة») وثانياً: خرائطي جديد («الحراسة والعقاب») .**و 2.** فوكو (ميشال)، **حفريات المعرفة**، تعريب سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، ط. 2 منقَّحة، بيروت-لبنان، الدار البيضاء-المغرب، 1988، ص31-65 .**و 3.** فوكو، **المراقبة والمعاقبة (ولادة السجن)**، تعريب د. علي مقلّد، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص1-30 وكذلك ص157-232.

(121) Nietzsche, Seconde considération intempestive, op. cit., 3, pp. 95-96.

(122) Bourdil, Introduction à la Seconde considération intempestive, op. cit., p. 27.

(123) Nietzsche, Seconde considération intempestive, op. cit., 3, p. 98.

الفضلى في التاريخ الأثري التموقع في الواقع الأرفع. إلَّا أنَّ ما هو مؤكَّد أنَّ الحياة لا تنبعث من جديد على الرَّغم من المحافظة على نوعٍ مخصوصٍ من الحياة. «غير أنَّ التاريخ التقليدي لا يمتدُّ إلَّا للمحافظة على الحياة وليس لتوليدها من جديد»(124). وعليه، يستنتج بورديل (مقدِّم كتاب الاعتبارات الثانية اللَّاراهنة) أنَّ «التاريخ التقليدي هو الشكل الفاسد للتاريخ الأثري. إنَّه يستبدل ذائقة عَظَمَة الماضي بمجرَّد جذبٍ للثوري»(125). ممَّا يشرِّع تجاوزه نحو تاريخٍ أفضل.

ج - التَّاريخ النَّقدي:

يتمثَّل الأمر هنا في معالجة الماضي نقديّاً، قياسا بما هو عليه الحاضر. وهي معالجة نافعة للحياة من جهة أنَّنا نحتاج أيَّما احتياجٍ لقطيعةٍ مَا مع الماضي، تأمينا لتشكيليَّة الحياة وطواعيتها. حياة ناصعة وبهيَّة. وإجمالاً لَتَكُونَ الحياة مطواعة فلا بدَّ من تعاطٍ نقديٍّ مع التاريخ. وإنَّها لمعالجة ضارَّة للحياة إذا توهَّمت في إدانتها للماضي إمكاناً للحياة دونما ماضٍ، وبأكثر عموميَّة دونما أخطاء. «فعلى الكتابة الأكثر سوداويَّة، يطبِّق هؤلاء النقاد حالّاً أوراقهم النشَّافة، إنَّهم يلوِّثون الرَّسم الأكثر إمتاعاً بخطوط عريضة للريشة، ويعتزمون أخذها بوصفها تصويبات. فتنتهي بذلك للتوِّ. ولا تنفكُّ ريشتهم النقدية تقطر، لأنَّهم فقدوا كلَّ قدرتهم عليها وهي التي بالأحرى توجِّههم بدل طاعتهم لأيديهم»(126). فما الذي يتَّخذه الحس التاريخي-النَّقدي موضعاً رئيساً له؟ لقد بيَّنَّا فيما سبق كيف أنَّ نيتشه يتراوح بين مستويين أثنين هما: توقير العناصر العظيمة من التاريخ والسُّخرية من العناصر الوضيعة فيه. إلَّا أنَّنا نجده في كتاب سيرته الذَّاتية -حيثما أوجز كتاباته وعرَّف بأصالتها الفلسفيَّة: هذا الإنسان، نجده يتَّخذ من كلِّ الماضي موقفاً نقديّاً جذريّاً حيث يؤكِّد أنَّ «كلَّ ماضٍ هو أيضاً جدير بالإدانة؛ إذ أنَّه هاهنا أشياء إنسانية: لقد

(124) Ibid., 3, p. 99.

(125) Bourdil, Introduction à la Seconde considération intempestive, op. cit., p. 27.

(126) Nietzsche, Seconde considération intempestive, op. cit., 5, p. 120.

كانت القوَّة والضعف الإنسانيين دوماً مقتدرَيْنِ. ليست العدالة هي ما يحكم هنا؛ وأقلُّها أيضا العناية التي تُبْلِغُ بالحكم. إنَّها الحياة، الحياة وحدها. هذه القدرة المعتمة التي تدفع والتي هي جشعة لرغبتها في ذاتها. وتوقفها دوماً صارم، دوما غير عادل، إذ لم يكن أصلها أبداً في المصدر المحض للمعرفة»[127]. فإلامَ يُعْزى هذا التحامل النيتشوي على التاريخ الماضي؟ يعود ذلك أساساً إلى:

أوَّلاً: ربَّما قُدِّر على الماضي أن يكون مستودعاً من الخانات الظَّلماء يخزن فيه أهل الثقافة التاريخيَّة عصارة الحياة البشريَّة. فينتهون إلى إضعاف الحياة وشلِّها وبخسها. لذا، كان الماضي بمثابة تركة للضَّحالة، تودع فيه الحياة بلا رويَّة فلسفيَّة. باعتبار، أنَّ «الثقافة التاريخية تصادر من البشر كلّ خيراتهم الخاصَّة، بإحالتها إلى شخصيات الماضي حصريّاً ما أمكن له أن يجعل من ذاته مُعْتَبَراً»[128]. بل، إنَّ نيتشه يذهب حدّ اتِّهام مَنْ افتقر من فلاسفة التاريخ لملكة الحاسَّة السَّادسة، بالافتقار إلى روح العدالة في تعامله مع الحياة في ماضيها وحاضرها. لأنَّ فلاسفة التاريخ -الذين يناهضهم نيتشه- يقعون في جرم أرشفة التاريخ وثائقيّاً اعتقاداً منهم أنَّ الحياة هي همُّهم الأكبر. وبذلك يكشف عن كمون اللَّاعدالة في ذوقهم الحياتي نفسه. حيث يقول: «أن تحيى وألَّا تكون عادلا هما جميعاً واحد»[129].

ثانياً: إلَّا أنَّ موقف نيتشه من الماضي يتقوَّم على أساسٍ آخر هو عسر استحضار الماضي وخاصَّة في الجانب الفعَّال منه. حيث لا طاقة للإنسان بذلك. فاللَّامحتمَلُ من مآسي الماضي وكأنَّه تاريخ مشرّف لمجهودات العقل البشري. هذا العقل الذي ثبت بالتَّشخيص النَّقدي في فلسفة التاريخ النيتشوية أنَّه ضالٌّ وخطَّاء ومتوثِّنٌ بداخله. ولقد كان نيتشه الفيزيولوجي-التاريخي مشرِّحاً لهواجس العقل السَّابق كاشفاً عن عمق وهميته. لذا، فإنَّ جذريَّة الممارسة النَّقدية وإتيقاها يقتضيان كلّ الصَّرامة الفلسفيَّة المطلوبة للقطع مع

---

(127) Ibid., 3, p. 100.

(128) Bourdil, Introduction à la Seconde considération intempestive, op. cit., p. 34.

(129) Nietzsche, Seconde considération intempestive, op. cit., 3, p. 101.

الماضي: ذلك هو شرط إمكان التاريخ، حسب نيتشه. «غير أنَّ هذا غير ممكن إلَّا في النسيان، ما أن تُشَلَّ الذَّاكرة. هو ذا مقتضى التاريخ النقدي: القطع مع الماضي»[130].

ثالثاً: إنَّ طبيعة الفعل النَّقدي الذي يصبو إلى خدمة الملَّة المعاصرة وشحذ همم الناشئة، هي التدرُّج تِبَاعاً وتفاضليّاً مع مستويات الفعل التاريخي (القابل للمحسوسيَّة) في سلَّم التعاطي مع تاريخه: التواريخ الثلاثة. لكن، أي هذه التواريخ أجدى لفلسفة التاريخ النيتشويَّة الناشئة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر؟ فحسب نيتشه يحتاج الفيلسوف-المؤرِّخ-المعيد لبناء التاريخ أيَّما احتياج إلى التاريخ الأثري، فالتاريخ التقليدي. إلَّا أنَّ جسارة المهمَّة البنائيَّة في فلسفة التاريخ اقتضت من نيتشه إفراد التاريخ النَّقدي باعتباره الصُّورة الثالثة للتاريخ، مرتبة أفضل من مرتبَتَيْ سابقَيْهِ. وهنا نلاحظ العمق النَّقدي لفلسفة الحس التاريخي القائم أساساً على التَّفكير المراتبي.

لذا، يُعْلي نيتشه بصفةٍ مخصوصةٍ من شأن التاريخ النَّقدي. و«متى احتاج الإنسان العازم على خلق شيء ذو عظمة، لأخذ النَّصيحة من الماضي، فإنَّه يستولي على هذا بوسيلة التاريخ الأثري؛ أمَّا متى كان، بعكس ذلك، عازماً على التأخُّر على ما هو متَّفق بشأنه، على ما أُعْجِبَ به الرُّوتين في كلِّ الأوقات، فإنَّه ينشغل بالماضي كمؤرِّخ تقليدي. وحده «صاحب العزم» الذي يتعذَّب بقلق من الحاضر والذي يريد، بأي ثمن، أن يتحلَّل من وزره، ذاك وحده يحسُّ بالحاجة إلى تاريخ نقدي، يعني تاريخ يحكم ويدين»[131]. فما هي الدَّواعي الفلسفيَّة الحقيقيَّة لإفراد التاريخ النَّقدي هذه الخطوة؟

رابعاً: إنَّ النَّقد، بحسب نيتشه، هو المؤتمن على درء فساد التاريخ. وإنَّ حاجة الحياة إلى خدمات التاريخ تستوجب، بالضَّرورة، أن يتدرَّج فيلسوف التاريخ -باقتدارٍ مؤكَّدٍ- في تأمين مهمَّة إشباع حاجات الحياة من

---

(130) Bourdil, Introduction à la Seconde considération intempestive, op. cit., p. 30.

(131) Nietzsche, Seconde considération intempestive, op. cit., 2, p. 95.

الأفعال التاريخية النافعة للحياة. فعلى هذا النَّحو، يمكن الحديث عن درءٍ لإمكان إفساد منابت الحياة والتاريخ بمفعول الهوس والخلط والعُجْب الذي يتلبَّس أحيانا بعض المؤرِّخين. «الناقد دون قلق؛ التقليدي دون ورع؛ وذاك الذي يعرف الجليل دون أن يكون بوسعه تحقيق الجليل: من هذه النباتات المتصيِّرة غريبة عن منبتها والتي فسدت بسبب هذا فانقلبت إلى خشاش»[132]. وهذا ما يستوجب بدوره، ثانياً، معرفة فيلسوف التاريخ-النَّاقد-البنَّاء بمراتب الحياة وأولويَّة الخدمات المحتاجة من التاريخ ومستويات إشباعها في تناسبٍ وحرمة السُّلَّم التفاضلي وفقاً لمقياس نفع الخدمات التاريخيَّة للحياة.

لذا، نجده يحدِّد تلبية هذه الحاجات بتوصيفه لمستطاع التاريخ إزاء الحياة. «هذه هي الخدمات التي بوسع الدِّراسات التاريخيَّة تقديمها للحياة. كلُّ إنسان، كلُّ شعب، بحسب أهدافه وقواه وضروراته، هو بحاجة إلى نوع معين من المعرفة بالماضي، أحياناً بصيغة التاريخ الأثري، وأحياناً بصيغة التاريخ التقليدي، وأحياناً بصيغة التاريخ النَّقدي، ولكن بتاتاً كما لو كانت لنا حاجة إلى جوقةٍ من المفكِّرين الخالصين الذين لا يفعلون غير النَّظر إلى الحياة، لا كأفراد متلهِّفين للعلم. وأنَّ العلم بوسعه لوحده أن يكفيهم، فزيادة المعرفة لديهم هي الغرض نفسه من كلِّ المجهودات، لكن دوماً بالنَّظر إلى الحياة، وعليه أيضاً تحت الهيمنة وتحت القيادة العليا لهذه الحياة عينها»[133].

خامساً: تثبت وجوه التناسب الطَّبيعي بين عناصر الحياة وعناصر التاريخ في وحدتَيْهِمَا المتكثِّرتين مدى التشريط/الاحتياج المتبادل بينهما، بل وإمكان تبادلهما المواقع في مستوى الاعتبار التاريخي اللَّاراهن لحظة إمساك الحاسَّة السَّادسة به. وتبعاً لذلك، استحداث رابطة نسبٍ طبيعي بين حاجة حياتيَّة ملحَّة -نكاد نقول أنطولوجيَّة- وخدمةٍ طبيعيَّة لازمة. بل، كأنَّنا أمام أرضيَّة «حقوقيَّة» من الفعل في التاريخ والدِّفاع عن الحياة في فضاءٍ من

(132) Ibidem.

(133) Ibid., 4, p. 102.

العظمة الكبرى وإجلال الحس التاريخي لذاته كفاعل له حقٌّ وواجبٌ. ولنعتبر الحقَّ هنا هو حقُّ الحياة في إشباع حاجياتها. والواجب، هو واجب التاريخ في تقديم الخدمات النافعة لها. هنا يكون اللِّقاء ممكنا بين الحي في صيغته الجمعيَّة: الشعب وبين التاريخ في صيغته المتعيِّنة أحداثاً (ماضية وراهنة ومرتقبة وحسباناً ومباغتة) بوصفه حضارة. «ها هنا الرَّابطة الطَّبيعية لعصرٍ، لحضارةٍ ولشعبٍ بالتاريخ،- رابطة متولِّدة من الجوع، معدَّلة بمقاس الحاجات، محفوفة بالقوَّة الشكلية الثاوية فيها»[134]. حتى كأنَّنا بنبض ناطقٍ لبعض مفردات اللغة. حيث يلمح نيتشه إلى فضاء الواحديَّة الكبرى: الأرض (و التي هي واحدة من معاني الوجود بالمعنى الأنطولوجي للكلمة). فهل نحن أمام فضاءٍ لتطاحن القوى العظمى: الحضارة التاريخيَّة والوجود الأرضي-الحياتي؟ أليست فلسفة الحس التاريخي هي «علَّته الفاعلة»، إذا جاز القول بلغةٍ قديمةٍ؟

صحيح أنَّ نيتشه يؤسِّس هنا في فلسفة التاريخ ما لا عَهْدَ للفلسفة به في تاريخها: الحضور المعمَّم للحس الفلسفي ونفاذه حدَّ العناصر الدنيا للحياة التاريخيَّة. لكن، أليس التاريخ هو ما يألق في سطح الحياة ويتمحور في أعماقها؟ أليست الحياة هي ما يألق في سطحها التاريخ ويتلولب أحياناً على نحوٍ مباغتٍ يبلغ حدَّ الفاجعة في نفس مَنْ افتقر إلى الحس التاريخي. هاهنا يعود نيتشه إلى منطق الواحد المتكثِّر، والمختلِفِ في بنايته والمتنوِّع في تكراريته لذاته وتحت وجوهٍ لا حصر لها أحياناً بمقاييس العقل الفلسفي التاريخي القائم؟ يحدِّد نيتشه الأساس: «لا أساس لوجود أيّ واحد من الأشكال الثلاثة في دراسة التاريخ إلَّا على أرضية واحدة وتحت مناخ واحد»[135]. أمَّا في الأفق الآخر من صلة الحياة بالتاريخ، فثمَّة مِنْ بين كلِّ الأعمال التَّاريخيَّة، عمل واحد مضرٌّ بالحياة على نحوٍّ تام. وهو «الذي يُنْسَبُ إليه علم التَّاريخ الألماني للعصر الوضعي»[136]، لأنَّه يزعم الحياد

(134) Ibid., 4, pp. 102-103.

(135) Ibid., 2, p. 94.

(136) Taminiaux, «Phénoménologie et histoire», article cité, p. 14.

إزاء الحياة باسم الموضوعية العلمية ولا يكترث بها، شأنها شأن مسائل علم الاجتماع.

تاسعاً: مَنْ ذَا الذي تحتاج حياته إلى خدمات التَّاريخ؟

لئن حدَّدنا في العنصر السَّابق أيَّة خدمات يمكن للتاريخ أن يسديها للحياة وفي علاقةٍ بدواعي تلك الحاجة، فإنَّ السُّؤال النيتشوي المستحدث في زمن غسق السُّؤال الميتافيزيقي لديه: سؤال الماهية، هو السُّؤال المتعلِّق بـ«مَنْ؟». لذا توجَّب توافقاً مع روح المساءلة النقدية الجنيالوجيَّة النيتشويَّة أن نتساءل عمَّن تحتاج حياته إلى خدمات التاريخ؟

من الجدير بنا بدايةً الإقرار بأنَّ مفهوم الخدمة ليس مفهوماً مهنيّاً وظيفيّاً على غرار ما هو سائد في الثقافة الإداريَّة الدَّارجة. وإنَّما هو مفهوم شغَّال-فعَّال بمعنى المستطاع والاقتدار على التَّفعيل والإجلال والتوقير. وأساساً في عصر تهاوي كلٍّ من التاريخ والحياة. وهو مفهوم نقدي (تشخيصي). أمَّا الخدمة فَتُؤْخَذُ، بإيجاز، في معنى الفعل الإتيقي المتصيِّر بمقتضيات اندراجه الذَّاتي في فلسفة التاريخ المعاصرة. كلَّا، فمن دواعي استخدام هذا المقصد الفعلي-الفلسفي-التحديثي في فلسفة التاريخ النيتشويَّة هو مثوله واقعةً فاجعةً أمام الفعل الفلسفي النيتشوي: تهاوي التاريخ للسُّقوط والفساد، ومنه هلاك الحياة. حيث يحدِّد أنَّه «متى اتخذ التاريخ هيمنة مسبقة جدُّ كبيرة، فإنَّ الحياة تتفتَّت وتفسد، وفي نهاية المطاف، فإنَّ التاريخ نفسه يهلك بهذا الفساد»[137].

أمَّا القيمة الفلسفيَّة لفلسفة الحس التاريخي، فكامنة في اعتبارها مشبَّكة العناصر الحياتيَّة-التاريخيَّة إعضالاً فلسفيّاً قائم الذَّات في فلسفته. ذلك أنَّ إرادة تقوية الحياة وتعظيم التاريخ فرضت عليه تنزيل وجوه التصالب الممكنة بين الحياة والتاريخ إشكالاً فلسفيّاً بامتياز. وقد حدَّده قائلا: «إلَّا أنَّ السؤال هو أن نعرف إلى أي حدٍّ تحتاج الحياة، بعامَّةٍ، إلى خدمات التاريخ، ها هنا أحد المشاكل العليا، واحدة من أكبر المنافع للحياة، لأنَّه يتعلَّق بعافية

---

(137) Nietzsche, Seconde considération intempestive, op. cit., 1, p. 86.

إنسان ما، شعبٍ ما وحضارة ما»[138]. وتُرْصَدُ الفوائد الممكنة تبعاً للمهمَّة الفلسفيَّة النيتشويَّة. فيمكننا رصد نوعين من البشر يحتاجان بالتساوي، وعلى نحويْن متصالبيْن إلى خدمات التاريخ. أوَّلهما، الإنسان الآفل من موتى الأحياء. وثانيهما، أولو العزم من الأحياء. وقد يكون من قَبيلِ سخريَّة الأقدار التاريخيَّة المسلَّطة على فلسفة الحس التاريخي أن تعتبر أفول الأوَّل من الحياة شرطاً لإتمام عزم الثاني عليها. والعكس صحيح. وذلكم معنى التصالب التراجيدي في مستوى الفعالية الواحدة للتاريخ وكأن الأمر يتعلَّق نيتشويّاً بانعتاق الحياة من انغلاق الحياة. وفي منتهى الغرض، فإنَّ مطلب هيبة الحياة هو الرَّئيس حسب نيتشه. «حينما يكون بوسع الحس التاريخي أن يسود دون حوائل ويستمدَّ كلّ استتباعات هيمنته، فإنَّه يجتثُّ المُقْبِلَ، لأنَّه يهدم الأوهام ويرفع عن الأشياء الموجودة المحيط الذي كان يطوِّقها والتي هي تحتاجه لتحيى»[139]. وفي الواقع، فإنَّ المتتالية من صور الحياة وعناصر التَّاريخ المتشابكة في اتحادها المتداخلِ والمتناسب (نسبة التحرُّر إلى/من الاغتراب)، هذه المتتالية هي التي تلقي بوحدة الرُّعب والأمل في آنٍ أمام نظر نيتشه. إنَّ الحسَّ التاريخي يرى ويقرأ ويتقدَّم ويفعل ويشخِّص الجراحات المندملة في جوفَيْ الحياة والتاريخ.

وعليه، فإنَّ مطلب الإنعتاق من الأوهام الحياتيَّة المتوالدة في حضارة أوروبا العجوز هو الذي يدفع نيتشه إلى الاعتراف بالحياة. وذلك بالرَّغم من وقوعها تحت طائلة سلسلة من الإيقاعات المتناغمة -بالتأكيد- والمتوتِّرة أحياناً دون أخرى والمتواترة على غير ذات النِّظام في كلِّ الأحوال. هذا هو المطلب الذي يثير الاندهاش الممزوج بالتعجُّبِ (أو الباتوس) حيث يطالب نيتشه العصر قائلاً: «لِيُسْمَحَ لنا بإلقاء نظرةٍ سريعة على زمننا! لقد رُعِبْناً وتراجعنا. ما عسى أن يصير كلّ هذا الوضوح، كلُّ الطَّبيعي، كلُّ النقاوة في هذه الرابطة بين الحياة والتاريخ؟ فالمشكل يفور الآن تحت أعيننا في كلِّ شواشه وإسرافه وبلبلته»[140]. فما هي مواصفات الحس التاريخي (أو

---

(138) Ibidem.

(139) Nietzsche, Seconde considération intempestive, op. cit., 7, p. 132.

(140) Ibid., 4, p. 103.

الطَّاغية الفلسفيَّة) الموعود به نيتشويّاً خادماً للعازمين على الترقِّي في الحياة؟

من البديهي، نيتشويّاً، أنَّ التفاوت الطَّبيعي والحضاري والفكري والوجداني بين البشر هو الذي يفرِّق بين أولي العزم منهم ومفتقريه. لذا، يؤسِّس نيتشه مطلباً: استحداث أفق من الحياة على درجةٍ معتبرةٍ من الاقتدار. وذاك هو شرط الرِّفعة لثقافةٍ تاريخيَّة تروم إكساب نفسها فضيلة/إتيقا الرِّفعة. وبالتالي، «يصير التاريخ، المُعْتَبَرُ بوصفه علما محضاً سيِّداً، فيكون، بالنسبة إلى الإنسانية، نوعاً من نتيجة وبيان للحياة. وبالعكس، فالثقافة التاريخيَّة ليست خيِّرة ومليئة بالوعود للمقبِلِ إلَّا حينما تعهدُ بتيَّار مقتدرٍ وجديد من الحياة»[141]. فما الذي يفرضه إذاً، التواشج بين عظمتَيْ الحياة والتاريخ من ضرورة؟ إنَّ الأمر يقتضي، في محصّلة التحليل، أن يكون فيلسوفاً موهوباً فضيلة الحس التاريخي باعتبارها فضيلة فكريَّة ووجدانيَّة ونفسيَّة. أن يكون قادراً على الرؤية (و عادةً ما تريد الفلسفة المعاصرة أن ترى) بعينٍ مزدوجة لرابطةِ التواشج بين الحياتي والتاريخي. أن تكون العين الفلسفيَّة قادرة في آنٍ على حماية الحس التاريخي من اللَّاتاريخي والحياتي واللَّاحياتي[142]. حتى كأنَّنا بالقاعدة الفقهية القائلة: درء المفاسد أولى من جلب المنافع، عمدةَ الحس التاريخي وفلسفته. «لهذا ما أن يوضع التاريخ في خدمة الحياة، حتى يوجد في خدمة مقدرة لا تاريخيَّة، ولهذا السبب، وفي هذه الحالة من التبعيَّة، لن يكون بوسعه ولن يصير أبداً علماً محضاً، على غرار ما هي عليه الرياضيات»[143]. ألا نتبيَّن هنا عنصراً فلسفيّاً ثاوياً في صميم حركة الفعل التاريخي البنَّاء؟ ألا يعيد فيلسوف التاريخ بناء أنفاسه الفكرية وتطهيرها من مفاسدِ مذاهب الملَّة الفلسفيَّة؟ من المؤكَّدِ أن الفيلسوف مفكِّر نادر وغالباً ما يكون سابقاً لعصره ببصيرته النافذة وعمق بديهته. إنَّه المفكِّر الأرستقراطي القادر على تحصين موقعٍ مخصوصٍ له في فلسفة التاريخ المعاصرة. وهذا ما يسمِّيه نيتشه بـ«الأرستقراطية التاريخيَّة».

(141) Ibid., 1, p. 86.

(142) وإن كانت فلسفة الحس التاريخي تحتاج أحياناً اللَّاتاريخي واللَّاحياتي واللَّامعقول وسائر «النصوص الهيروغليفية» المعاصرة.

(143) Ibidem.

عاشراً: الأرستقراطيَّة التاريخيَّة

فما عسى أن تكون الأرستقراطيَّة التاريخيَّة؟ أهي نمط الفيلسوف-التاريخي الأخير؟ ولكم تحدَّث نيتشه في مواقع أخرى عن الفيلسوف الأخير، الموعود. وكذا، مصير الفيلسوف بين الأزمنة التاريخيَّة: أن يأمل لنفسه ما لم تأمله الملَّة له في الغالب. إنَّه الأمر الإتيقي النيتشوي: هاكم إنسانيَّة العصر حقيقتكم: تجاوز الذَّات. «و في النهاية، تعني الأرستقراطية التاريخيَّة أنَّه بإمكان الإنسانية أن تتجاوز ذاتها، وأنَّ قيماً عليا قد تثبَّتت بَعْدُ، وبإمكانها أن تجد فيها أمانها»[144]. فَمَنْ ذَا الذي يقتدر دون غيره على التجاسر على مهمَّة تقدير ذاته وفلاحتها بعظيم المهام المعاصرة؟ إنَّه الأرستقراطي الذي لا تُبْقِي طاحونة النَّقد الفلسفي لديه ولا تذرُ، إلَّا مَنْ كان متعافياً. إلَّا من كان على بصيرةٍ بمستطاعه الذَّاتي، عين ذاته كحاسَّةِ التاريخ السَّادسة. إنَّه الإنسان الفعَّال. «ينتسب التاريخ بدءاً إلى الفعَّال والمقتدر، إلى مَنْ يشارك في معركة كبرى وإلى مَنْ يحتاج إلى سادةٍ، أمثلة، مُوَاسين، لم يكن ليلقاهم ضمن مرافقيه وفي الحاضر»[145]. ولَكَمْ بالغ نيتشه في تشديده على فعالية المقتدِر ضدَّ مسالك حَفَرَهَا العابث والإرتكاسي.

ومن المعلوم أنَّ التاريخ كما شخَّصته فلسفة الحس التاريخي ليس كغيره من محاور/مغاور التَّفكير الفلسفي. إنَّه من ثِقَالِ المعادن. لذا، فإنَّ لازمة الاقتدار وفضيلة الفعل ومفعول النَّقد الإيجابي تجاه الحياة، كلُّها مفاعيل إرغام التاريخ المعاصر على الاستقامة. أمَّا طرقه بالمطرقة فيقتضي رجالاً رصاناً و«فضائل ذكوريَّة». «و هكذا ينبغي فهم توكيدي وتقديره: لا يمكن للتاريخ أن يكون مُحْتَمَلاً إلَّا بالشخوص القويَّة؛ لأجل الشخوص الضعيفة، لِيَتِمَّ محوهم»[146]. أليس الفعل التاريخي فعل الأفعال وخادمها؟ أليس رفيعها وسيِّدها ومالكها، وماحيها متى شاء؟

يتعلَّق الأمر، وبكلِّ تأكيد، بحضور أرستقراطي تاريخي مقتدراً على

---

(144) Reboul (Olivier), Nietzsche critique de Kant, coll. SUP, section le philosophe, PUF, Paris, 1974, p. 87.

(145) Nietzsche, Seconde considération intempestive, op. cit., 2, p. 87.

الرؤية من بعيد، رؤية الازدراء تجاه مَنْ لا طاقة له بذلك. ذلك أنَّه من لزوميات ما يلزم لهذا الفعل التاريخي المؤسِّس أن تكون الطَّاقة الحيويَّة الفعَّالة والفيَّاضة فضيلة الفاعل التاريخي. «و على هذا الفعل أن يستصرخ فينا كلّ طاقتنا»(147). وقد لا يبالي نيتشه كثيراً بالجحود الذي مُورِسَ على فلسفة الحس التاريخي لديه بقدر ما يأسف، في المقابل، لبخسِ مفاعيل الفلاسفة الذين تطاولوا على ضحالة عصورهم ومدنهم وساستهم وأوثان معلِّميهم. «من المؤسف حقّاً ألَّا يبقى لنا من نتاج معلِّمي الفلاسفة الأول إلَّا القليل، وأن يكون كلُّ إنتاجهم قد أفلت من أيدينا. وبسبب هذه الخسارة فإنَّنا نحكم عليهم لاإراديّاً انطلاقاً من مقاييس خاطئة، ونظرا لانخداعنا بواقع أنَّ أفلاطون وأرسطو قد كان لهما كثير من المعجبين والمقلِّدين -و هذا يرجع إلى الصُّدفة- فإنَّنا ننجرُّ إلى سوء النِّيَّة بالنسبة إلى أسلافهما»(148). أمَّا في العصر الكتوم والجحود فيظلُّ الفيلسوف، وقد وُهِبَ «الحاسَّة السَّادسة»، مغموراً ومجهولاً في معظم ما كَتَبَ واجْتَهَدَ. إلَّا أنَّ دعوة نيتشه في المقابل، تظلُّ قائمة لحسن الرُّؤية والقراءة الفلسفيَّة. فعلى القراءة الفلسفيَّة وقد تحرَّرت من دمقرطة المساواة بين الفعَّال والإرتكاسي تحرُّراً ذاتيّاً في علاقة مقاومتها بالخارج، أن تبقى خارج المؤسَّسات التعليميَّة التي غادرها نيتشه عزوفاً عن مكارهها. وقد كانت فلسفة الحس التاريخي النيتشويَّة تتأسَّس تِبَاعاً وتدريجيّاً بين شوارع أوروبا الحديثة ومدنها وجبالها ومغاورها وحدائقها: في أشدِّ مواطن اللِّقاء غِلْظَةً بين الفيلسوف والحاضر من التاريخ البشري. وعليه، «يتوجَّب على من تعلَّم تأوُّل معنى التاريخ أن يحزن لرؤية رحَّالة مجهولين أو علماء أخفياء دقيقين فوق الأهرامات لتاريخ مهيب»(149). لكن، ما عسى أن تكون الأهرامات الفلسفيَّة التي يتحدَّث عنها نيتشه هنا؟ أهي أهرامات التناظر بين الأفكار المجرّدة لعلماء التاريخ وقد أثقلتهم مقولات الموضوعيَّة العلميَّة أم أنَّها أهرامات الفلسفة الأولى؟

---

(146) Ibid., 5, p. 117.

(147) Bourdil, Introduction à la Seconde considération intempestive, op. cit., p. 39.

(148) نيتشه، **الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي**، مصدر سابق، ص44، (بتصرُّف).

(149) Nietzsche, Seconde considération intempestive, op. cit., 2, p. 87.

خاتمة:

ربَّما لا تبدو فلسفة الحس التاريخي صارمة كما هو عليه في فلسفات التاريخ النَّسقية والنَّظرانية. ففلسفة الحس التاريخي هي ما يعهد نيتشه للناشئة الفلسفيَّة بإذكاء جذوتها. إنَّها تبدو لنا في نهاية هذا العمل البحثي ومنتهاه على أنَّها فلسفة في الإيقاع المتَّجه إلى الخارج. خارج بوتقة الفكر المجرَّد والإستيهامي. ذلك أنَّ ما تنشده هذه الفلسفة المبخوسة، على الأقل في الأكاديميات، أن يتحصَّن التفكير الفلسفي النَّقدي الذي يشتغل به الفيلسوف-الإتيقي بذاته من عنفٍ مفروضٍ عليه. إمَّا بالصَّمت، لأن نيتشه غير نسقيٍّ وإمَّا بعشق أعاجم الفلسفة المعاصرين للتأمُّلي المحض. صحيح أنَّ الفلسفة لا تنبني إلَّا نظريّاً، لكنَّ مطلوبها إحداث الفتق اللَّازم في الفلسفة التجريديَّة لتتخارج، لتتَّجه نحو المسكوت عنه واللَّامُقال وتبعاً لذلك، اللَّامفكَّر فيه. وهذا يستلزم من دربة الفيلسوف أن تختبر ذرى الأقاصي في التَّفكير، وحيثما يقيم إنسان ما خارج السياق. خارج ما حدَّده علم السلطان وأديرة المربين الخجولين من ضحالة فكرهم. هاهنا يطالعنا نيتشه بشميلةٍ أخرى من شمائل الفكر المحتجب عن المعتقدين في قبُّعات الرِّجال السَّوداء. إنَّه يتحدَّث عن رابطةٍ ناشئةٍ في فلسفة الحس التاريخي البكر. وحيثما يمكن للفنِّ الشُّعور بالندية للتاريخ، وحيثما يتجلَّى معنى الخلود في صيغته المصرية؛ فإنَّ رابطة الفن والتاريخ تتجذَّر في تربة فلسفة الحس التاريخي نفسه وتتعمَّق. فيجدان في رابطتهما ما يكفي من القوَّة للاقتدار على مغالبة القوى المعادية لهما. أليس في فنون المصريين «اعتبارات أولى لاراهنة»؟ تقول فلسفة الحس التاريخي إنَّه «ينبغي مقابلة نتائج التاريخ بنتائج الفن، وإنَّه حينما يَسَعُ التاريخ فقط تحمُّل استحالته إلى أثرٍ فنِّيٍّ، وأن يصير نتاجاً للفن، فبإمكانه عندئذ المحافظة على غرائز وربَّما حتى إيقاظ غرائز»[150]. وإجمالاً، فإنَّ قوام المراهنة على تحرُّر فلسفة التاريخ من صخب المقولات المجرّدة العنيدة، المقولات الثِّقال هو أن يعهد الحس التاريخي للفن بالتجاوز في كبرى وحدات الحياة. وسواء تصالبت أنغام تلك الوحدات أم

(150) Ibid., 7, p. 133.

تآلفت، فإنَّها تأمل دوماً في شيء من التاريخ: أن تنحو شطر الخلود. وكيفما كانت فهي تاريخية، صائرة، زمنيَّة، أنطولوجيَّة. تاريخية من جهة كونها لامست أفق التواريخ الثلاثة. صائرة من جهة مقاومة خصمها الإمبريقي. زمنية من جهة كونها حدثاً منجزاً لا يوثق وثاقه إلَّا كيانه «السَّماعي-الطبيعي». ومن ثمَّة فهي أنطولوجيَّة وسعتها الأرض بما رحُبَتْ. أمَّا تصالب العناصر الحياتيَّة فهو متاع الإتيقا من جهة كونها أفعالاً استحالت في فضاء فلسفة الحاسَّة السَّادسة إلى آمرة وموجِّهة. وأمَّا عافية الفعل فكامنة في اجتناب العُجْب الذي يتمكَّن من بعض فلاسفة التاريخ وعلى حين غفلة. عسى أن يُكْتَبَ التاريخ بلونه الرَّمادي الذي هو من جبلَّته وبِشَهِيَّةٍ فنونه في الخلود. «إلَّا أنَّ صيغةً شبيهةً من كتابة التاريخ ستكون في تناقض تامٍّ مع النَّزعة التحليلية واللَّافنية لعصرنا، بل نذهب حدَّ أن نرى هنا تزويراً»[151]. وما يتجنَّب التزوير في التفكير الفلسفي إلَّا الناقد-الإتيقي.

---

(151) Ibidem.

الفصل التاسع

من أجل فلسفة فينومينولوجية للتاريخ
قراءة في مفهوم «التكوين الإيغولوجي»

د. مراد واسمي(*)

لا تتطابق الفلسفة المثالية الترانساندانتالية مع النفسية، منها، أي تلك التي تعمل على استنباط المعنى من المعطيات الحسية الفارغة منه [المعنى]، كما ليست، أيضا، مثاليةُ كانط المنفتحة على عالم الأشياء في ذاتها، عالم البواطن (Noumnes) وإنما هي علمٌ يُطلَق عليه الإيغولوجيا (Egologie): علم الأنا، الذي يأخذ في اعتباره كلّ المعاني الممكنة للأنا (Ego)، بما هو أنا من دون الدخول في أي صراع، مع المذاهب الفلسفية ونظريات المعرفة الأخرى، ودليلها [الإيغولوجيا] في تقوّم الموضوعات، من حيث هي موضوعات محصّلة، في الإدراك بالوعي هو الظاهرة نفسها بما هي ظاهرةٌ قصديةٌ، يكشفها الوعي بصفتها بعدٌ ثالث، ولكن كيف تحدث هذه المعرفة؟ هل حدوث هذه المعرفة على مستوى الذات الفينومينولوجية دليل على حدوث نوع من التاريخ فيها؟ وهل معنى ذلك أن هناك صيرورة تاريخية ترانساندانتالية تتدفق في هذا الأنا الترانساندانتالي؟ وهل هذا التاريخ مماثل للتاريخ الطبيعي أم يختلف عنه؟

يعتبر الأنا هو الأساس في فينومينولوجيا التكوين، وذلك من حيث إنه

(*) أستاذ محاضر بقسم الفلسفة، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد ابن باديس.

قطبُ أفعاله وحامل ملكاته، في الوقت نفسه، ولذلك فهو يقوم بعمل مُزدوَج: تكوين الذات من جهة وتكوين الموضوع من جهة ثانية، بحيث من مهام التكوين الأوّل كشفه عن الأنا الماهوي الذي هو المثال الكلّي للأنا الترانساندانتالي، الذي يتميّز بقبليته، من حيث هو اهتمام فينومينولوجيا القبلي الكلّي، زيادة على كشف ماهيات الأشياء المحيطة بهذا الأنا.

تُعتَبر فينومينولوجيا تكوين الأنا، بما هو جملة من الوظائف المتّسقة في وحدة الكلي، أساسها الأنا الترانساندانتالي الذي تقوم عليه نظرية المعرفة الترانساندانتالية كليةً بموجب أن هناك معرفة له [الأنا] بهذا العالم بناء على قانون الفينومينولوجيا: "الوعي هو وعي بشيء ما"، ومن هنا يكون الفارق ما بين المعرفة الطبيعية والمعرفة الترانساندانتالية أن هناك مستويات تقوّمية في ما هو ترانساندانتالي: فأنا حينما أُدركُ ذاتي، بما أنا كإنسان طبيعي، أكون قد أدرَكتُ بذاتي عالم المكان وأدركتُ ذاتي أنا باعتبارها موجودة في المكان، وبهذا يؤول الأمر بالتدرّج إلى معرفة الذات للذات نفسها، التي يسري فيها التكوين بما هو تاريخ ترانساندانتالي، وبالتالي هو أحدّ أهمّ الحقول التي لا بدّ من الخوض فيها.

أولاً: الإيغولوجيا، من ديكارت إلى هوسرل

يقع الدّرب الإيغولوجي في تأثير الدرب السابق له، أي الدرب المنطقي(*)، لأن الفينومينولوجيا ليس بإمكانها، ولا ينبغي لها أبدا، سوى وصف تعديلات قصدية لماهية الأنا بعامة[1]، ثم لأن جينيالوجيا المنطق

(*) الدّرب المنطقي: مهمة "التجربة والحكم"، "المنطق الصوري والمنطق الترانساندانتالي" والعديد من النصوص المتصلة بهما تتمثّل في تفكيك، في "ردّ" البنى الفوقية للأمثلات العلمية وقيم الدّقة الموضوعية زيادة على كل ترسّب قبل-حملي (Ant-prdicatif) تابع إلى الطبقة الثقافية للحقائق الذاتية-النسبية في عالم الحياة وذلك لأجل إعادة تحصيل و"إعادة-تنشيط" الانبثاق عن القبل-حملية بعامة - نظرية كانت أو عملية - انطلاقا من الحياة قبل-الثقافية الأكثر فضاضة.

(1) انظر: اسماعيل حسين (ن): تقديم لـ: هوسرل (إ): تأملات ديكارتية (المدخل إلى الظاهريات)، (ب ط)، دار المعارف، مصر، 1970، ص33.

تؤخذ في دائرة الأفكار (Cogitata) وأفعال الأنا بما هي وجوده وحياته الخاصين الذَيْنِ لم تتم قراءتهما إلا انطلاقا من علامات ونتائج نويمائية(2) [متعلّقة بموضوع الوعي]، فالآن، وكما تم قوله في "التأملات الديكارتية" يتعلّق الأمر بالانحدار إلى ماوراء زوج فعل الفكر وموضوعه (Cogito-cogitatum) لأجل إعادة تحصيل تكوين الأنا نفسه، موجودا لذاته و"متقوَّماً باستمرار لذاته بما هو موجود"(*).

ليس الكوجيتو الهوسرلي، إذن، مجرّد "أنا أفكّر"(3) فارغ، بل يوجد فيه موضوع التفكير بما هو كينونة ترانساندانتالية، وبينذاتية ترانساندانتالية أيضا، واستحضار الأنا الآخر بما هو تجاوز للأنا الواحد الذي سقط فيه ديكارت، ومن هنا يكون الأنا، الهوسرلي، هو الواحد المتعدد.

في الفقرة 43 من كتاب "الأزمة" يظهر بوضوح "دربٌ جديد نحو الرّد، يكون فيه الانفصال عن الدرب الديكارتي"(4)، رغم الاستمرارية في العلم ذاته [الإيغولوجيا]، ذلك أنّ اهتمام هوسرل، كبَادِئ (Commenant) يتجه إلى طرح سؤال كيفية العطاء المتقدّم للعالم، ويثبت، في هذه الفقرة تحديدا، بأن هناك اختلافات كلية عن الدّرب الديكارتي، الأمر الذي يبرهن عنه بحثُه لدروب فينومينولوجية خالصة من الديكارتية، والمقصود هنا دروب

---

(2) Derrida (J): Genèse et structure et la phénoménologie, In: Lécriture et la différence, Editions du Seuil, Coll:Tel Quel, Paris, 1967, p246.

(*) "ولكن ينبغي الآن لفت الانتباه نحو ثغرة كبيرة من عرضنا. يوجد للأنا (Ego) للنفس؛ إنه لنفسه ببداهة مستمرة وبالتالي فهو يتقوّم نفسه باستمرار بما هو موجود. ولكنّنا، إلى غاية الآن، لم نلمس سوى جانب واحد من هذا التقوّم بالنفس؛ إننا لم نوجّه نظرنا إلّا نحو مجرى الكوجيتو. يتحصّل بنفسه فقط بما هو مجرى الحياة، ولكن بما هو أنا (Moi) يحيا هذا أو ذاك، أنا متطابق، يحيا هذا الكوجيتو أو ذاك. إنّنا منشغلون هاهنا إلى غاية اللّحظة فقط بالعلاقة القصديّة ما بين الوعي وموضوعه، ما بين الكوجيتو والكوجيتاتوم... إلخ. تأملات ديكارتية، نفسه، ص56.

(3) انظر: بوعزّة (ط): إدموند هوسرل "تأملات ديكارتية"، مجلة مدارات فلسفية، العدد 4، المغرب، ص2.

(4) Husserl (E): La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit de lallemand et préfacé par: Gérard Granel, Gallimard, Paris, 1976, §43, p175-176.

الرّد الترانسانداتنالي التي تعوّض هذا الأخير، [الدّرب الديكارتي]، ابتداء من 1919-1920.

إنّ ما يكشف عن هذا التأمّل تصريح هوسرل الواضح بهذا الصدد: "خلال سنوات طويلة من التأمل، فقد التزمتُ بدروب عديدة، كلّها ممكنة، لأجل تبيين، بصورة واضحة، مُطلقة وإجبارية، الدّوافع التي تمكّننا من تجاوز الموقف الطبيعية للحياة والعلم والجعل من القلب الترانسانداتنالي، الرّد الفينومينولوجي، مسألة جوهرية"(5)، وحتى إن لم يكن هذا التوجّه الجديد في البحث عن منهج جديد غير المنهج الديكارتي فإنّ هوسرل، على الأقل، كان متجاوزاً له، من خلال هذه الخطوة الجديدة التي ستكشف عن الأنا بما هو قارّة (Continent) ذات جغرافية وتضاريس، ولهذا فقد كان هدف المشروع الهوسرلي سُكْنَى الكوجيتو والإقامة بداخله وفي حَرَكيته، بل واستكشافه بصورة تتجاوز الرّد الدّيكارتي وتكشف عمّا بقي محجوبا في حال اكتفاءه بالديكارتية، وعموما، فإنّه يمكن تناول عدم كفاية الديكارتية بما هي فلسفة في جملة من النقط:

أوّل ما بدأ ديكارت التفكير فإنّه تَوَجَّهَ نحو الشكّ في العالم المحسوس وفي ضرورة إيجاد حلول للتخلّص منه، وذلك إيمانا منه بوجود عالم ثان، أكمل منه وأتم بموجب أن العالم-هنا (MondeÙl) ناقص، وكان الشّك أداته التي استعان بها على دحض هذا العالم والوصول إلى ماورائه، أي إلى اليقين، بينما يكتفي هوسرل بمجرّد وضعه ضمن مصفوفة الموقف الطبيعي الساذج، وتوجيه الوعي نحو العالم نفسه بما هو ظاهرة.

لا وجود لعالمين وإنما يوجد عالمٌ واحدٌ، تكون الحركة في وَعيِهِ انقلاباً منهجياً، وبصورة أكثر تحديداً فإن "الأنا أفكّر"، في نظر ديكارت، بداهة ضرورية تبلغ مبلغ الحقيقة المطلقة، وتحيا حياة بسيطة: الإرادة، الحب، الإثبات، النفي، المعرفة، الجهل، التخيّل والإحساس...وعموما

(5) ملحق لأفكاري الرئيسية لأجل فينومينولوجيا محضة، ترجمة: أريون كلكال، في: الفينومينولوجيا وأسس العلوم، بيف، 1993، ص193. وقد أورده: Grard (V): La Krisiš Husserl, ellipses, Coll philo-uvres, Paris, 1999, p17.

فإن تفكير كوجيتو ديكارت هو تفكيرٌ في ذاته، بعيدا عن العالم ممّا يخلق مسافة بينهما [بين الكوجيتو العالم]، وهو ما يعني أنّ حياته هي حياة انطوائية وانعزالية ينكشف فيها الأنا بما هو طبيعة روحانية وجوهر مفكّر، وتلكم هي ميتافيزيقا الكوجيتو الديكارتي(6).

رغم أن ديكارت، ذلك "العبقري الذي دشّن الفلسفة الحديثة (...) بما هي رياضة كلية"(7) إلا أن هذا التدشين ما كان كاملا بصورة واضحة، وأعمق صورة للاحتجاج الهوسرلي عليه كامنة في ما اعتمد عليه، هوسرل نفسه كأساس لفلسفته، أي الكوجيتو الذي اعتبره بديهية ضرورية بما هي أساس للعلم الاستنباطي والتفسيري للعالم، ذلك أنّ المشكل الأكبر هو أن ديكارت قد حوّل هذا الكوجيتو، إلى نقطة بداية الاستدلالات العليّة، نظرا لكونه جوهر مفكّر وعقل متحقّق في النفس الإنسانية، وهو بذلك لم يتجاوز الذاتية إلى نطاق الذاتية الترانسواندانتالية التي تعتبر تأسيسا هوسرليا بالماهية، كما يدّعي هوسرل لنفسه ذلك، إنّه ما يجعل من كوجيتو ديكارت منغلقاً، أو بالأحرى، ضيّق النطاق، طبقاته محسوبة، لا حياة ولا تاريخ فيه، بينما الكوجيتو الفينومينولوجي أوسع نطاقاً منه(8).

علاوة على ذلك فإن كتاب "تأملات ديكارتية"، وبالأخص التأمّلين الأوّل والثاني منه يقومان على فهم الكوجيتو الديكارتي، وفي الوقت نفسه يحاولان انتقاده، فإذا كان الأوّل، منهما، يعمَلُ على توضيح الشكّ بما هو بيانٌ لتجربة البدء الفلسفي، وهذا من دون الإيمان المطلق في قواعد اليقين الديكارتي وفي العلوم السائدة، فإن التأمّل الثاني، يعمل على استخلاص عنصر تقوّم تجربة البدء الفلسفي، من حيث هي تجربة شكّ من اللازم عليه أن يتأسس على فعل نظري يتخلّص من الريبية تماما، وهذا لأجل الوصول

(6) انظر: اسماعيل حسين(ن): نفسه، ص31، 32.

(7) Husserl (E): Méditations cartésiennes (Introduction à la phénoménologie), traduit par: Gabrielle Peiffer et Emmanuel Lévinas, Librairie philosophique, J.Vrin, Paris, 1996, §10, p51-52.

(8) Husserl (E): La crise des sciences, ibid. p90.

إلى ما يسمّيه هوسرل بـ "الذاتية المتأملة" التي تقيم في ساحة الحياة الخاصة بالذات.

يُعتَبَرُ هذا المستوى محصّلة تجريد الذّات الفينومينولوجية من كلّ أفعال الذات الطبيعية، ومن ثمة فهي دلالة اليقين في وجود هذا الأنا بما هو ترانساندانتالي، كما أنّ نَحْوُ الوجودِ هذا الذي للأنا إنّما هو نحوٌ مطلَق مميِّز للذاتية الترانساندانتالية، وبهذا تفتح تأمّلات هوسرل الديكارتية، منذ بدايتها، أفقاً نموذجياً لها يقوم على استقلالية الأنا ووحدويته (Solipsisme)، لأجل التمكّن من القول بأنّ أيّ شيء يمكن أن يحدث أو يطرأ فإنما يلزم أن يحدث أو يطرأ على مستوى هذا الأنا المستقل، المحض[9].

وعموما فمجمل التّحفّظات التي يميّزها هوسرل بصدد الإيغولوجيا الدّيكارتية كامنة في ما يلي:

يتمثّل التحفظ الأوّل في كون الدّرب الدّيكارتي مُحتاجٌ إلى عملية غربلة، وهي ما قدّمه له الرّد الترانساندانتالي، فهوسرل يرى بأن العالم ليس مفقودا [بعد إجراء هذا الرّد]، بما أنه يوجد، بما هو مُضايف قصدي للكوجيتو وإنما هو مُتَضَمَّنٌ في حقل بَحْثِ الفينومينولوجي.

يتعلّق ذلك بالأقسام الثالث والرّابع من كتاب "الأفكار. . . I" التي تشهد على أن التحليلات التقوّمية تمتدّ إلى الموضوعات الترانساندانتالية، التي بما أنها لا تكتمل في المحايثة الواقعية، فهي مكتملة، مع ذلك، في المحايثة المحضة[*]، الأمر الذي يعني بأن العالم، إن كان مدرَكاً، فهو مُدرَكٌ فقط بما

(9) Voir: Husserl (E): Méditations cartésiennes, op.cit. méditations 1 et 2.

(*) بالمحايثة المحضة يتم الوصول إلى فينومينولوجيا ذات موضوعات بوصفها موجودة تماما كالعلم من حيث هو واضع موضوعات بحثه بما هي موجودة شرط ألا نفهم من هذا الوضع من حيث هو في عالم زماني، وإنما من حيث هذه الموضوعات معطيات مطلقة مأخوذة بنظر محايث محض. المحايث المحض يتعيّن تمييزه هنا من البداية بواسطة "الرّد الفينومينولوجي": إني أقصد هذا الذي هنا لا ما يقصده هذا بسبيل مفارقة، وإنما ما هو في ذاته نفسها وكما هو معطى. هوسرل (إ): فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي إنـزو، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007، الدرس3، ص82.

هو "ظاهرة"، أي بما هو "متمثِّل ذاتي" (Reprsentant subjetctif) حتى أن العالم يستمر لإلغاء، بهذا المعنى بمجرّد أن يصل إلى درجة الظاهرة (Phainomenon)، فإنه سيكون مجرّدا من معناه الترانساندانتالي[10].

بصورة أخرى ليس من مشكلٍ في محاذاة، ديكارت، لاستكشاف عنصر "المحايثة الواقعية" للوعي، فلو كان على النقد تحصيل هذا المعنى فإنه سيكون مرفوضا بكل بساطة، بما أن الدّرب الديكارتي يعرف جّيداً أنه لا يوجد سوى الأشياء المحايثة واقعيا، التي تحمل موقف وجود، وفي المقابل، فإن ما لا يتّضح جيدا، هو الفارق في عمق جملة هذه الأشياء كلّها، المرفوعة إلى جدارة البداهة الوصفية، هو الفارق ما بين الطابع المحايث واقعيا لبعضها والطابع "المفارق" (Transcendant) لبعضها الآخر، أمّا فيما يتعلق بالموضوعات المفارقة (Objectits transcendants) فيمكن القول بأن التحليل اللّاحق لتضايف فعل الفكر وموضوعه (Corrlation notico-nomatique) يبرز كيف يتمّ تقوّم طابعها كموضوع، ولكن ليس بالضرورة كيف، أنه حينما يتعلّق الأمر بموضوعيات العالمية-الدّنيا (Intra-mondaines)، يتمّ تقوّم، طابع الأشياء التي تتطلّب ذلك، أكثر من فعل العطاء-استقبال (Donation-reception)، وإنما الاكتمال في مساق ماثل لهذه الأفعال، وباختصار، ما يفترض مجرى ما يمكن تسميته بـ "التجربة" (Exprience).

وبعد أن تم إرجاع العالم إلى نظام الظاهرة، يمكن للدّرب الديكارتي أن يشير، حينها، إلى الفكرة الخاطئة، التي يمكن وفقا لها الخروج من الإيبوخي، ويمكن إيجاد دوكسا العالم (Le doxa du monde) بمجرّد أنها [الفكرة] تخلق الموضوع من مبررات منسجمة، ولهذا فإنّ هوسرل يحذّر من التفكير في أن الإيبوخي لن يكون سوى مؤقتاً، إذ عادةً ما يحاول المبتدئ بالتفكير - وهوسرل نفسه يعتبر نفسه في عداد المبتدئين وهو الذي يدّعي في سنه الناضج لنفسه اسم "البادئ الحقيقي"[11] - بالتفكير سيأتي يوم يُرفَع فيه

---

(10) Gérard (V): La Krisis, Husserl, ellipses, Coll philo-œuvres, Paris, 1999, p18.

(11) ملحق لأفكاري الرئيسية لأجل فينومينولوجيا محضة، ص209: إن كان =

الإيبوخي، أي "بأنه ينبغي أن تأتي لحظة حيث إنه من جديد، وفقا لضرب طبيعي، تكون تجربة وفكرا، ويتمّ الاكتفاء بالعلوم وفقا لضربها الطبيعي"[12].

لا يمكن الحكم مسبقاً بأن الرّد الترانساندانتالي ينبغي أن يؤدّي، باسم الفكرة التي عليها في يوم ما، إلى إثبات الاعتقاد الإدراكي في حقوقه، ومثل هذه الصورة في تقديم الرّد ترجع إلى عدم إعطاء الإيبوخي سوى الدّور البسيط لإيضاح غموض الاعتقاد الإدراكي.

أمّا المشهد الثاني للتحفّظ فإنّه لا يتعلّق بنظام العالم، وإنما بنظام الوعي المرتبط به، الرّد من حيث إنه يفكَّر بما هو فقدان، بما هو تَجْلية لما يتبقَّى، بقية ليس له سوى طابعا حصريا وتحديديا، بحيث يمكنه ادّعاء الكليّة (Universalit) بما أنه يتصنّم في إقصاء جبهة الطبيعة ويدع جبهة الوعي من دون تأثير، كما أن الفقرة 49 من كتاب "الأفكار...I" تُمَيّزُ الوعي المطلق بما هو "بقية إفناء العالم"، إذ يثبت هوسرل، من دون شكّ، "لا نفقد أي شيء، وإنما نكسَب شمولية الوجود المطلق"[13].

في المقابل فإنه من الصعوبة بمكان تحصيل القدرة على رؤية، فيما ليس سوى بقية أي جبهة أو مجرّد جزء من الوجود، رؤية كلّ الوجود المطلق فيه، إذ يعرف هوسرل نفسه في كتاب "الأزمة" بأن الدرب الديكارتي يضعنا في حضن موضوع "ما أمكننا أن نكسبه من ذلك"[14].

أما عن قيمة الوعي من المنظور الديكارتي، يقول هوسرل: "إننا

= عمر ماثوسالام (Mathusalem) يسمح له، فإنه يجرؤ على الأمل في أن يكون فيلسوفاً: Grard (V): La Krisis, ibid.

(12) Husserl (E): Philosophie première II (Théorie de la réduction phénoménologique), Traduction: Arion L.Kelkel, 2ème édition, P.U.F, Coll: Epiméthée, Paris, 1990, Leçon 53, p40.

(13) Voir: Husserl (E): Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques I (Introduction générale a la phénoménologie pur), traductionde: Paul Ricœur, Gallimard, Paris, 1950, 50.

(14) Voir: Husserl (E): La crise des sciences, ibid. p43.

نتعرّض للخطر، كما تبيّن، ذلك، الطريقة التي حصّلتُ بها "أفكاري"، في الوقوع بكل بساطة، وتقريبا منذ البدايات الأولى، بمحاولة مباشرة وكبيرة، في الموقف الطبيعي"[15]، وبصورة أخرى، فـ"القفزة" المُنجَزَةِ نحو الدّرب الدّيكارتي تقدّم أنا فارغ (Ego vide) من فَرطِ محوضته (Purifi)، والطريقة الوحيدة لملئه ستكون، حينها، بتحويل محتوى التحليلات المُنجَزَة على نظام الموقف الطبيعي فيه.

كما أن ديكارت ما كان واثقا في قدرته على بلوغ الذاتية بالمعنى الرّاسخ، ذلك أنّه، من جهة، لا يصل الدّرب الديكارتي إلى البينذاتية، التي يعرف هوسرل بأنها تُتَقوَّمُ في الذاتية بالمعنى الراسخ، بما أنّ الأنوات الأخرى (Les autres moi) أو الذوات المشارِكة (CoÙsujets) لا تنعطي سوى بواسطة "الإشارة" (Indication) أو "الإحضار" بواسطة الأشياء الفعلية (Rales) التي يُنجزُ بها الأنا تجربته، مثلما هي أجسادهم [الذوات المشاركة]، وعليه فإنّه لاحقّ للأنا، بالطريقة الطبيعية، في "ربط قيمة" الوقائع الموجودة بالأشياء، عندما لا يكون لديه الحقّ في ربطها بالأجساد العضوية الغريبة، وهنا يختفي عامل إشارة الحياة النفسية الغريبة دفعة واحدة، بما أن هذه الأخيرة (الحياة النفسية الغريبة) لا توجد بالنسبة للأنا إلا بما هي مدرَكة بواسطة جسده العضوي[16].

يبدو من عمق الدّرب الديكارتي " بأن الفينومينولوجيا الترانساندانتالية لن تكون ممكنة إلا من خلال الإيغولوجيا الترانساندانتالية. إنني بالضرورة، يقول هوسرل، وبوصفي فينومينولوجياً، مفكّر أنوي (Solipsiste)، ولو أنني لن أكون كذلك بالمعنى، السّخري العادي متجذّرا في الموقف الطبيعي، ولكن في المقابل فإنني كذلك بالمعنى الترانساندانتالي"[17].

ووفقا لما يجمله فانسون جيرار (V.Grard) فالإيغولوجيا تتأسس انطلاقا مما يلي:

---

(15) Ibid.

(16) Voir: Husserl (E): Méditations cartésiennes, 5ème méditation.

(17) Husserl (E): Philosophie première II, ibid.

1. قطعية نقطة الانطلاق، أي أنّه على الفلسفة أن تكون علماً مؤسساً مطلقاً، ينبغي انطلاقه من بدءٍ مطلق من "نقطة أرخميدس"، وينبغي تقوّم نقطة الانطلاق هذه في البداهة المطلقة، وبالتالي في بداهة تكون يقينية ومن دون افتراضات أولية.
2. لا تكفي، مبدئيا، أية معرفة تتعالى عن العالم لهذا المطلب: الاعتقاد في وجود العالم، الذي يوجد في أساس كل معرفة بالعالم، إذ لا يمتلك البداهة المطلقة، وبالتالي على الفيلسوف البادئ بإطلاق أن يمارسَ، على عكس الاعتقاد بالعالم وعلى عكس كل معرفة بالعالم، مصدرها الطبيعة العلمية، أن يمارس الإيبوخي، أي أن يعطّلها.
3. هل ستبقى على العموم، معرفة يتمّ استقبالها بعدما يتمّ تعطيل كل معرفة تتعالى على العالم؟ يبقى كما يقول هوسرل، الكوجيتو (Le cogito) الذي هو موضوع المعرفة المحايثة والذي هو بديهي بإطلاق وعلى هذا يكون هذا هو المنطلق الفينومينولوجي.

بهذا فإنّ الكوجيتو لا يكشف لدى هوسرل جوهرا؛ إنه يكشف البداهةَ ويوسّعُ وحدة فعل الفكر وموضوعه (Cogito-cogitatum)، وبالتالي، يضيف الكوجيتو قصدياً إلى ذاته، لا بواسطة المحايثة الواقعية وإنما بالمحايثة المحضة، يضيف العالم كلّه بما هو موضوعه (Son cogitatum)، إذ إنّ هذا الفعل الأخير، مستقلا، هو جزء، على نفس الطريقة التي يكون فيها الفكر (Cogitatio) مضايفاً موضوعياً لدائرة البداهة المطلقة، ومنذئذ فالعالم بإمكانه أن يكون مُعَطّلا؛ ولكنه مع ذلك يستمر في كونه هنا بالنسبة لي، ولكن ليس بعد في قيمته الأصلية: ليس العالم مفقودا، بل هو محصَّل بما هو "ظاهرتي"[18].

هذا ما يُرجعُ عقمَ بداهة الكوجيتو الديكارتي إلى كون ديكارت قد أهمل شيئين هما أنّه:

1. لم يوضّح المعنى المنهجي للتعليق الترانساندانتالي.

---

(18) Voir: Gérard (V): La Krisis, ibid. p17-20.

2. ولم يجرؤ على التفكير في أنه يمكن للأنا أن يبيّن مضمونه بنفسه في إطار التجربة الترانساندانتالية إلى ما لانهاية، بحيث يكون فيها الأنا نفسه حقلٌ خاص، وهو الأمر الذي يدعو في الوقت نفسه إلى عدم الاكتراث بالعلوم الموضوعية وقيمتها الوجودية(19).

تنقسم المهمّة الترانساندانتالية التي يتعهّد بها هوسرل في "التأمّلات الديكارتية" إلى قسمين:

أ. مهمّة الاستسلام للبداهة المتوافِقَة مع سير التجربة الترانساندانتالية للأنا.

ب. مسائل النقد المرتبطة بمدى أثر المبادئ الضرورية، أي التي تتناول التجربة الترانساندانتالية بالنقد، وبالتالي نقد المعرفة الترانساندانتالية بعامة، حيث يكون موضوع الذاتية الترانساندانتالية العينية المعطاة في تجربة فعلية أو ممكنة، وهو الأمر الذي يميّزه بخصوصيته في مقابل العلوم الموضوعية.

إن وجه الاعتراض على العلوم الموضوعية هو أنها بقيت في قبضة العالم، أو بالأحرى جزء من العالم، وإن ذاتية هذه العلوم خاضعة، هي الأخرى، لموضوعيتها الساذجة لكونها جزء من هذا العالم، في حين أن الأمر بالنسبة لعلم الذاتية الفينومينولوجية (Subjectivit phnomnologique) يختلف إلى حدّ النقيض، أي لكون هذا العلم ذاتي بإطلاق، موضوعه مستقل تماما عن هذا العالم بما هو وجود أو عدم وجود، بل إن الموضوع الوحيد لهذا العلم هو أنا (Moi) الفيلسوف، وهنا يدرك، هوسرل، بأنه يؤسس الفينومينولوجيا على أنوية الموقف الترانساندانتالي، الذي هو في واقع الأمر مجرّد درجة أو طبقة دنيا من درجات الفلسفة.

ثانياً: تيمة التكوين، تاريخ الوعي

من الواضح، كما يرى دريدا (Derrida)، بأن مشكل التاريخ المُستَقرَأ، من وجهة نظر التكوين، يشكّل علاقةً من نمطٍ خاص جدّاً، إذ تبدو ارتباطات فلسفة التاريخ بسؤال التكوين بما هي مستأصلة من جغرافيته التي

(19) Husserl (E): Méditations cartésiennes, ibid. §13, p62.

يمكنها أن تُعمّر فيها طويلا، وهو ما تعبّر عنه النصوص الهوسرلية، بما هي نصوص أوّلية، في هذا الشأن، "إذ سيكون، في أثرها، التاريخي بمثابة الدّروب الفَردية نحو مشكل مدروس في خصوصيته وامتداده التاريخيين"[20]، وذلك وفقا لكون هذه الإشكالية تضعنا في قلب الأسئلة الجوهرية للفينومينولوجيا، أسئلة: الموضوعية، صلاحية الأسس، الصيرورة التاريخية، علاقات الصورة والمادة، الفعالية والانفعالية، الثقافة والطبيعة. . .إلخ، فهذه الأخيرة بما هي كذلك تثير، بامتياز، فضول البحث عن مدى شمولية الأفق الفلسفي.

من خلال فينومينولوجيا التّكوين (Phnomnologie de la gense) يمكن فهم الأنا بما هو نسق من الوظائف المتناسقة واللانهائية في وحدة التّكوين الكلّي، وفقا لمختلف الدّرجات الملائمة للصورة الكلية للزمان والثابتة، إذ إنّه من هذه الدرجات التي

يحتويها الأنا بأنه يشمل موضوعات متقوِّمة في عالم موضوعي ثابت، لازماني، دائم البقاء، أبديٌ، نظراً لأنّه يمكن لا للحدث والواقعة أن يصبحا معقولَينِ سوى في تدرّجهما إلى مستوى الصورة القبلية في نسق القبليات المختصّة بها من حيث هي واقعة خاصة بالأنا[21].

يتجلى مشكل التكوين في دلالته الفلسفية، بمعنى ما، بما هو مشكل مباشر، لأنه بمثابة خيط السّير الذي ينير دروب الفينومينولوجيا، بحيث سيكون رابطَ البحث بالنور الأكثر مباشرة تاريخيا[*]، وهذا لما يتضمّنه [التكوين] من ثنائية الدّلالة، أقواها أنه يسائل علاقة الفلسفة بالتاريخ بالعمل

(20) Derrida (J): Le problème de la genèse dans la philosophe de Husserl, 1ère édition, Coll: Epiméthée, P.U.F, Paris, 1990, p1.

(21) Husserl (E): Méditations cartésiennes, ibid. §39, p136-137.

(*) يطرح دريدا جملة من الأسئلة التي لها علاقة مباشرة بإشكالية التّكوين وعلاقتها بالتاريخ والفلسفة، غير أن هدفه الرئيسي في هذا كلّه تفكيك فينومينولوجيا هوسرل ونقدها، ومن بين هذه الأسئلة المطروحة: هل وجب الانتهاء إلى وحدة أو إلى تقطّع الفكر الهوسرلي مثلما يمثل لنا في صيرورته؟ كيف ينبغي فهم هذه الفرضيات أو تلك؟ ما معنى التحوّل المنتمي على الأقل إلى أطروحات هذه التيمات الهوسرلية؟.

الوصفي الذي ينصبّ على البنى العقلانية لـ: الوعي بحثاً عن دلالاته الأصلية، وبصورة عامة، من جهة معناه الكلّي مقابل معناه الفردي، وفقا لكون ما يحتلّ جدارته وأهميته كسؤال في مَوْقَعَةِ هذا الوعي من بين أوعية [جمع وعي] أخرى بالنظر إلى مكانته التاريخية، فمن هنا تُطرح أسئلة موضوعية واستقلالية على المستوى المعرفي ومنه، بالتعدّي، على المستوى التاريخي للأنا، بما أن الوعي، وفقاً لفينومينولوجيا هوسرل، يتميّز بالطابع الترانساندانتالي لا المفارق، والكلّي لا الفردي(22)، متحرّرا من الوعي الطبيعي والزمان الموضوعي.

إن توضيح العلاقات ما بين الفينومينولوجيا والتاريخ، في صورته الصّريحة والمُنتَظَرَةِ من طرف الجميع، لن يتمّ، من طرف هوسرل، إلا في كتاباته الأخيرة، ولاسيما "أزمة العلوم الأوروربية والفينومينولوجيا الترانساندانتالية"، وفي دراسته حول "أصل الهندسة" الذي هو عبارة عن ضميمة، الآن، لكتاب "الأزمة" مع أن اهتمام الفيلسوف بالتاريخ يتجلى مبكرا.

ومهما يكون من قول فإن الخوض، من قِبَلِ هوسرل، في سؤال التاريخ لا يعني بأنه يتناوله بوصفه تاريخا للأحداث بل بوصفه تاريخاً فينومينولوجياً، يعني، ماهويا، ولذلك فهو يعمل على التخلّص، من البداية من بعض الطّروحات التي كثيراً ما يُساءُ فهمُها وتأويلها فالتاريخ، الذي يُفهَم في مستوى الفينومينولوجيا وانطلاقا من مفهوم التكوين، هو تاريخ الأنا، أي تاريخ الإيغولوجيا التي تتقوَّم التّاريخَ نفسَه وفي الآن معا يَتَقَوَّمُهَا هذا التاريخُ، وتتّضح هذه اللّغة مباشرةً، بالأخص، في كتاب "الأفكار... I" (1913)، بعدما يصرّح صاحبُه: "إننا لا نتحدّث، هنا، عن مفهوم التاريخ، فكلمة الأصل (Ursprung) لا تجبرنا، كما لا تخوّل لنا، التفكير في التكوين (Gense) بمعنى السببية النفسية أو بمعنى التطوّر التاريخي"(23)، زيادةً على

(22) Voir: Husserl (E): Lidée de la phénoménologie, traduit de lallemand par: Alexandre Lowit, 5ème édition, P.U.F, Paris, 1993, et Méditations cartésiennes, ibid.

(23) Voir: Husserl (E): Idées I, ibid. §1.

أنّ الفينومينولوجيا الترانسباندانتالية لا تشتغل على الأحداث لأنّها علمٌ ماهويٌ (Science eidtique)[24] ولهذا يجب التعارُفُ على مفهوم الأصل بأنه يتماهى ويتطابق مع مفهوم الأساس (Fondement) ويأخذ الوعي بذلك مهمة التقوّم[*] (Constitution) لا بما هو "إبداع" أو "إنتاج" وجود الموضوعات، بما أن وضعية الوجود الانفعالي (Passive) موضوعة بين قوسين، وكل فهم سببي (Causale) للتقوّم (Etre constitiu) ينبغي إبعاده والتخلّي عنه، وبهذا فما يعنيه التقوّم مباشرة هو: "عطاء المعنى" (Donation de sens) وتوضيحا للمعنى المُعطَى، والوعي الذي يملكُ سلَطَة عطاء هذا المعنى هو وعي ترانساندانتالي، وبالتالي فإن كلّ شيء يحدُثُ إنما يحدث على هذا المستوى [الوعي الترانساندانتالي]، لا على مستوى العالم الخارجي المفارق[25]، وبهذا تبدأ مسيرة البحث عن الأصل أو الأساس بما هي بحث من الدّاخل وفي المحايث لا من الخارج وفي المفارق.

الأصل حضور وبداهة زاخرة بالحياة ولكنه مخفي ومغشّى تسهّل الفينوميبنولوجيا، من حيث هي منهج، بالدّرجة الأولى، حجبه وكشفه، وتعمل على استجلاء الظاهرة بما هي تجربة أصيلة، والتكوين، في هذه الحالة، يعني "تأسيسا في داخلي وبواسطتي"[26] أي صناعة نوعٍ من الحياة

---

(24) Op.cit. Introduction.

(*) فيما يتعلّق بمفهوم التقوّم وعلاقته بالتجربة المتعالية على مستوى الذاتية الفينومينولوجية الخاضعة للرّد الترانساندانتالي ومقامات تقسيم هذه الذاتية في طبقات يمكن قراءة "(...) فالتقوّم مشتق من الخبرة الترانساندانتالية للذات المبنية على مكاسب التحليل الترانساندانتالي للموضوعات المدرَكة فحسب، يلتئم عند المعنى الرئيس لكل مفصل من المفاصل الجوهرية لجملة الواقع بضرب من التدرّج في مراتب الوقائع. ابتداءً بالشيء ثم الحيوان ثم الرّوح، ليس هو في الحقيقة إلا انتظام إقبال عين هذه الوقائع على الوعي فلا زمن ولا تعاقب، لا بالمعنى الطبيعي ولا الجدلي، وإنما استدراك للأمر في ذات الموضع المانح للمعنى وللوجود بما أن "الوعي المحض حقل زماني خاص، حقل للزمان "الفينومينولوجي" أقصى مراتبه زمان مطلق. إنـزّو (ف): هوسرل ومعاصروه (من فينومينولوجيا اللغة إلى تأويلية الفهم)، ط1، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2006، ص139، 140.

(25) Voir: Begout (B): Edmund Husserl, in: Introduction à la phénoménologie, sous la direction de: Philippe Cabestan, Paris, 2003, p26.

(26) ريكور (بول): الذات عينها كآخر، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005، ص610.

التي تجري فينومينولوجيا على مستوى الأنا الترانساندانتالي.

فالخطوة الأولى من تاريخ هذا الأنا هي خطوة التعالي على الأنا التجريبي الذي يعمل على مَوضَعة (Objectivation) الأشياء العالمية، بحيث إن الأنا التجريبي أوالطّبيعي يُبقي الأنا خارج منظوراته الممكنة، وعلى هذا فإنّه من الواجب تحقيق التعالي عليه بأن تتحوّل فاعليته (Activit) إلى موضوعات للتأمّل.

هنا محطة جديدة هي محطّة الانتقال من الـ"موقف الطبيعي" (الفينومينولوجيا الوصفية) إلى الموقف التأمّلي (الترانساندانتالي): بحيث يجعل، هذا التحوّل، من الذات نفسها، فاعلا وفاعلية، أي موضوعا للوصف ويصبح فعل المَوضَعَةِ نفسُهُ يحيل إلى أسسه الذاتية الترانساندانتالية، وبالرغم من هذا تبقى الموضوعية في صورتها الفقيرة والمعزولة، إذ ونظرا لهذا السّبب ينبغي تبرير شرعيتها [أي الموضوعية]، غير أن هذا لن يتمّ سوى من خلال ردّدها إلى فاعلية الأنا الترانساندانتالي.

ينحصر الأنا الطبيعي، لكلّ تحصيلاته من معيشات، في تأمّل لها بصورة مباشرة، انطلاقا من أفعاله الواعية، بحيث إن هذه المعيشات هي موضوعات متأتية من رحم الترابط العالمي، بينما يتّجه الأنا الترانساندانتالي [التأمّل] إلى موضوعات تختلف عن ذلك تماما، فموضوعاته هي أفعال، إذ يتناول فعل التأمّل فعلاً آخر بما هو موضوع له: "فيصبح كلٌّ من الفِعْلِ والموضوع القصديين من نفس الموقف، أي تأمّليين في الوقت نفسه وفي الآن معا، أو مجال الكينونة الخالصة بما يحتويه من معيشات خالصة ووعي خالص ومتضايفات معنوية خالصة وأنا خالص"[27]، وبهذا فإنّ اهتمام الأنا في الموقف التأمّلي يكون بـ"إدراك" الطاولة لا بالطاولة نفسها، مثلما هو الحال، في الموقف الطبيعي، بالأحرى، ظاهرة الطاولة، فيتحوّل المنظورُ، هاهنا، في صورة تجلّي الطاولة نقطة بدء الكشف عن فاعلية الأنا الترانساندانتالي.

---

(27) انظر: خوري (أ): مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، 1984، ص50.

لا يمكن الكشف عن هذه المستويات إلا عبر كشف التقوّم والعمليات الجارية في مستواه، من حيث هو تبيين للمعنى المحايث، المَوكُولِ إلى استقصاءات نظرية المعرفة، التي تنشغل بالبنى العامة والكليّة للموضوعية، ويجري هذا كلّه في مقامات الوعي الذي يمثّل "هيئةً غائية ترانساندانتالية"، وبناء على هذا لا يمكن أن يأخذ التقوّم الفينومينولوجي معنى الخلق أو الإبداع أو التشكيل الذي يمكن أن يُفهَم، منه، في المستوى الطبيعي، وإنما فيه من الدّلالة ما يُحيل على مفهوم "الإجراء" (Leistung)، إنه: "آلية الترابط التي تؤلّف بين العطاء الذي هو سمة الوعي وانعطاء المقصود بما هو متعلّق بهذا القصد أصلا"[28].

هذه السّمة هي التي تَهَبُ الأنا طابع التّحصيل التّاريخي لذاته، فمفهوم الـ"ترسّب" (Sdimentation) يعني، بالدرجة الأولى، "تجربة أولى" للأنا، سواء كانت لمسَة أونظرة... بما أن التعلّم الأوّل، أي التجربة الأولى هي التي تسبق كل التجارب الأخرى، بل وتأخذ أهمّيتها بالنسبة لها فـ" من الممكن للأنا أن يستغرق وهو يتأمّل في المحتوى القصدي لظواهر التجربة ذاتها، وأن يجد فيها ما يحيله إلى "تاريخ" له من حيث إن هذه الإحالات تتضمّن تعرّفا على رواسب بعض الأشكال الأخرى في هذه الظواهر[29]، ومن هنا إذا كانت مهمة الوعي الطبيعي، إذن، تقوم على وضع الموجودات في سذاجتها، فإنّ مهمة الوعي التقوّمي تقوم على كشف المعنى في آفاق تجلّيه عبر ظهور الفِكر قصداً ومقصوداً، مُشَكِّلاً نوعاً من التّاريخ الباطني الذي تحياه الذّات في معطياتها بصورة لازمانية.

يكون الموضوع الفينومينولوجي، فقط بما هو بالنسبة للأنا، أي بما هو مقصود من قِبَلِهِ، وبالتالي لاواقعي، أو بالأحرى "موضوع الوعي الفعلي أو الممكن"، الأمر الذي يتضمّن ضرورة الإشارة إلى المهمّة التقوّمية للأنا الترانساندانتالي، إذ تتأسس ماهية هذا النّمط على الأنا في كونه يحيا أنساقاً

(28) Taminiaux (J): dune idée de la phénoménologie à lautre, in: Lectures de lontologie fondamentale. Essais sur Heidegger, Million, Grenoble, 1989, p49.

(29) Husserl (E): Méditations cartésiennes, ibid. §38, p134.

من القصديات، وأنساق توافقها التي تجري في الأنا، إنّها عموما حياة، أو تاريخ الأنا الترانساندانتالي بما هو كونٌ (Univers) من العلاقات القصدية والتنوّعات الماهوية والتخيلات[30].

إن هذا "الأنا"، الذي يحمل ملكاتِهِ، بما هو قطبٌ مركزيٌ، ليست هويته فارغة، هو بالأحرى، يكتسب في كلّ مرة، ومع كلّ تكوين معنىً جديداً، وفقاً لقوانين التّكوين الترانساندانتالي، وهذا التكوين الجديد يعني، مباشرة، خاصيةً فينومينولوجيةً جديدةً من دون أن يطرأ أيّ تغيّر على هذا الأنا الفينومينولوجي نفسه، وفي مثال الذّكر (Souvenir) أكبرُ حجة على ذلك[*]، فلحظة الذّكر، لحظة القرار ولحظة الفعل... وغيرها، كلّها لحظات "الأنا نفسه"، "إنّه فعلي وأعرفه كفعلي أنا" وحتى عندما يتمّ التخلّص أو التنازل عن هذا الفعل و"يحدث" تحوّل في قرار الأنا، فإنه يبقى هو الأنا ذاته، ومن هذه التعيّنات والتّحديدات التي يعيشها الأنا نفسه، ولكن من دون بداهة، يعني أنها ليست محايثة لزمان الوعي الترانساندانتالي بما أنّ الأنا، في هذه الحالة، ليس بعدُ حالة معيشة (Etat vcu) ولا حتى استمرارية، أي سلسلة من "الحالات المعيشة"، ذلك أنه مادام أنّ بداهة الارتباط لم تتحقّق بعدُ، فإن هذا الأنا يبقى مرتبطا بهذه الحالات [المعيشة] فقط[31].

يأمَل هوسرل في الفقرة 32، من كتاب "التأمّلات الديكارتية" الموسومة بـ: "الأنا، حامل الملكات"، وبصورة مباشرة إلى بحث صورة الإنسان الكامل، لا الإنسان الشخص فقط، بموجب بحثه عن نموذج التقوّم

(30) Ibid. 30, p113-114.

(*) يشرح هوسرل جملة الأفعال من خلال مثال التذكّر، التي تتميّز بطابع الزمان، الخارج عن الزمان الطبيعي، زمان الوعي، وبرغم هذه الصيرورة فإن الأنا يبقى هو نفسه، فالأنا حينما يتذكّر أو يفكّر في أنه سيتذكّر لاحقا أو حتى يفقد اقتناع الذّكر، فإنه يبقى هو هو من دون أن يطرأ عليه تغيّر وهو في الوقت نفسه يغير من أفعاله الواقعة على المستوى الترانساندانتالي وهو ما تعبّر عنه عبارة: "(...) وقد يمضي الفعل المعيش (...) فالقرار يبقى ناجزا باستمرار، وبالتضايف مع ذلك أتحدّد بما أنا كذلك، طالما لم أتخلّ عن قراري". تأملات ديكارتية، نفسه، 32.

(31) Voir: Husserl (E): Méditations cartésiennes, ibid. §32, P 115, 116.

الكلّي، أي الذاتية الترانساندانتالية في الفكرة التالية: "(...) فإنه [الأنا الترانساندانتالي] يُتقوّم، بكيفية حقّة، بما هو أنا ذو شخصية دائمة بأوسع معانيها، إذ تسمح لنا بالحديث عن "شخصيات (Personnalits) أدنى من مرتبة الإنسان"[32]، ولذلك فإن تعيّن الأفكار بما هي أفعال واللّعبة التي تحصل، من خلال ذلك، بين الانفعالية (Passivit) والفعالية (Activit) هما ما يجعل الأنا فردياً بصورة مبدئية، وخلاصة القول أنّ الأنا، في "التأمل الدّيكارتي الرّابع"، هو الرّكيزة الجوهرية لكل استعداداته واقتناعاته وخصائصه الثابتة، أي لما يُسمَّى منذ أرسطو بـ: الملكات (Hexis) أو العادات (Habitus) فيمتلك هذا الأنا أسلوبَه الخاص، الذي هو طبعُ شخصٍ معين، وبصورة أخرى فالأنا هو كلّ ما تنتمي إليه الأفكار كلّها، وتتكوّن كلّ متعاليات نمطيات داخلانيته، ومن هنا يتمّ تفكيره [الأنا] بما هو موناد (Monade) وتصبح الفينومينولوجيا بما هي علم الأنا الترانساندانتالي، أو بلغةٍ ليبنيتزُ-هوسرلية، مونادولوجيا ترانساندانتالية[33].

بهذا يتمّ الحصول على درجةٍ أعلى من الشخصية، أو بالأحرى، الإنسان-الشّخص إذ لابدّ من تحقّق التقوّم الذّاتي، فإن كان نموذج الإنسان-الشخص يتميّز بما هو أنا-قطب (MoiÙple) وحامل الملكات، فالأنا الأرقى منه هو نموذج الموناد اللّيبنيزي (Monade leibnizien) بما هو وِحدَة ذاتية، إذ يمتلئ هذا الأخير عينياً، والمقصود بالامتلاء العيني (Plnitude concrte) بما هو أفق الأنا ومحيطه، أي أنّ عملية التقوّم تتمّ بناءً على الانطلاق من الأنا في محيطه [الموجود من أجله] وذلك بالتضايف.

إذا كان التكوين الإمبريقي يتناول الوعي بما هو نتيجة، أي على أساس أنه خاضع لقوانين السببية (Causalit)، فالتكوين الترانساندانتالي هو حقيقةُ الذّات التي تمّت استعادتها وتأويلها في مستوى مخالف تماما عن المستوى الطبيعي، ومع البقاء في موطن الأصول، فإن التكوين الترانساندانتالي يتحقّق باسم مهمة تقوّم الأنا لذاته (L'autoconstitution) بالاعتماد على إمساك

---

(32) Husserl (E): Méditations cartésiennes, ibid. §32, P 115, 117

(33) ريكور (بول): الذات عينها كآخر، نفسه، ص611.

عاداته (Habitus)، وبهذا يتجلّى مفهوم التّأسيس الأصلي (Urstiftung) الذي سيتوصّل إليه هوسرل، لاحقا، في تحليلاته للفينومينولوجيا في كتاب "الأزمة"، ولكن بعد المرور على "التأملات" الأنوية في كتاب "تأملات ديكارتية"، إذ سيحتل بؤرة الاهتمام.

تسمح عملية كشف الأسس بالارتكاز على مبدأ العقل، فلدواعي الفلسفة أشكالا جديدة، ارتقائية ومرتفعة وواضحة مستغنية عن الاستعارة والمجاز ولذا لابدّ من مصباحٍ يُنيرُ الأساس في حين يقف مبدأ العقل في الوضوح والتكشّف وما هو متاح، ولكن بهذا الانفتاح على الأساس، ومن هنا يرى، ميرلوبونتي (MerleauÙponty)، بصدد الأساس بأن الفينومينولوجيا ترى أنّه من الضروري تجنّب التأمّل عبر التحليق والطيران في علياء السماء نظرا لأن هذا الطيران وذاك التحليق يتضمّن فائدة واحدة فقط هي توسيع آفاق النظر (L'horizon du regard) غير أنها فوق ذلك لا تسمح بمعرفة الأساس والاطلاع عليه، وحتى سبر أغواره، فالمطلوب من الفلسفة أن تعمل وفقا لمبدأ العقل، لمبدأ الأساس وهذا الأساس هو الماهية الكلية، هو الظاهرة(34)، أي ما يجعل منها فلسفة عقلانية بامتياز.

إن المقصود بهذا المفهوم [الظاهرة] لحظة أوّل تأسيس لموضوع ما: شيء، مؤسسة...إذ ومع كلّ إجراء، لهذا التأسيس الأصلي، يتّمكن الوعي من اكتساب القدرة على العودة، في كلّ مرة، إلى هذا الموضوع ولكن من دون وجه الحاجة إلى إعادة التأسيس، من دون أن يكون مُضطَرّاً إلى إعادة إنجاز الفعل المؤسِّس لهذا الموضوع، وكأن الأمر "عادة"، تكرار (Itration)، في عملية انفعالية(35)، ذلك أنّه بموجب أن الأنا الترانسناندانتالي بديهي الوجود بالنسبة لذاته، فإنه يتقوّم ذاته باستمرار من حيث هو وجود، وزيادة على كونه يدرك نفسَه بما هو تيّار من الحياة، هو تاريخ قصدي، إذ

---

(34) هيوسلرمان (ج): نصيات (بين الهرمينوطيقا والتفكيكية)، ترجمة: حسن ناظم وعلى حاكم صالح، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2002، ص322.

(35) مصدّق (إ): مقدمة المترجم، في: هوسرل (إ): أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسناندانتالية، ط1، بيروت، 2008، هامش (*) ص52.

إن حياته، هذه، وتاريخه القصدي، هذا، لا يقتصران فقط على أنه يحيا معيشاته بما هو أنا (Moi)، بل بما هو يحيا هذا أو ذاك (Ceci ou cel) أو، بالأحرى، بما هو أنا متطابق مع "أنا أفكّر"[*] (Ego cogito) بوصفه موضوعاً مفكَّراً فيه، مشكِّلاً نوعاً من الهويّة والتّطابق فيما بينهما، وهو ما يسميه هوسرل فينومينولوجيا بـ "الوحدات التأليفية" (Units synthtiques)، مع التأكيد بأن ما تحتويه هذه "الوحدات التأليفية" كلّها أقطاب هوية الأنا: وهذا من باب أنّ تحقيق هويّة الذات التي تتجلى في صورة تركيب كلّي، وتسير بصورة منفعلة في شكل الوعي المحايث المستمر للزمان، فلكلّ حالة معيشة مدّة معيشة"[36]، وبالتالي، هذه الأفكار كلّها أفكار الأنا، سواء كانت عبارة عن حالات انفعالية أو فاعلة[37].

إن الوعي حياة جارية، غير جامدة بل هو صيرورة، كما أن وحدة الوعي ليست هويّة ثابتة يتدفّق تيار الوعي الجاري فوقها وحولها، وإنّما هي وحدةٌ يتمّ تقوّمها من خلال معيّة السيل (Flux) أو التدفّق، ففي السيل يتمّ تدفّق عناصرَ متعدّدة، منها الوصلي ومنها الفصلي، بحيث ينتمي الأوّل إلى بعضه البعض في وحدة متناسقة، أمّا الثاني ينزلق مع التيار بصورة عرَضيةٍ لا تندرج في وحدته إلا من خلال معية السيل، والغاية من هذا كلّه بيان بنية فاعلية التّاريخ التي يعيشها الوعي[38].

(*) إن استخدام هوسرل للكوجيتو تقليد كلّي لديكارت، غير أنه يختلف عنه في المضمون، فهو يستعمل الكلمة اللاتينية (Ego) للتّعبير عن الأنا الذي يتم بلوغه بفضل عملية الشكّ الديكارتي أو الإيبوخي الفينومينولوجي، كما يستخدم كلمة (Cogito)، أي أفكّر، من مصدرها (Cogitare) الذي يعني في الأصل التفكير، غير أن هوسرل يعطيه معنى أوسع من معنى التفكير، أي أنه أنا يتخيل، يدرك، يشك، يحكم، يثبت. وهذا الأنا يرادف معنى التمثّل الذي يشير إلى كلّ المعيشات الحاضرة في الوعي. انظر التأمّل الديكارتي الثاني.

(36) Husserl (E): Méditations cartésiennes, ibid. §18, p78.

(37) Ibid. §31, p114.

(38) خوري (أ): مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، نفسه، ص54.

ثالثاً: تاريخ الوعي الفينومينولوجي

من بعد التخلّص من الأنا الديكارتي، ووضعه بين قوسين، بما هو في مقدّمة يقينية للاستدلالات، تتجلّى دائرة جديدة، لانهائية للوجود يمكن التوصّل إليها بتجربة جديدة، هي التجربة الترانساندانتالية، ولكن ما الأنا الفينومينولوجي هذا ؟

لا ينبغي تصوّر الأنا الفينومينولوجي، أو بالأحرى، التشخيص الفينومينولوجي للأنا إذا ما لم يتم تخليصه من التمثلات الطبيعية، فلا هو بالإنسان-الجسد ولا هو مجمل الحياة النفسية، بل ليس في شيء من الحياة إلا ما كان أمرا يحيا بالتأمّل وبتجاربه، "إنّه صورة الماهية التي في هذه المعيشات نفسها، وهو يحيا في هذه الأفعال (...)" ولذلك ليس الأنا بوعاءٍ تُحشَر فيه المعيشات الغريبة عنه، كما ليس بِمرآة مؤقّتة للوعي تنعكس وتختفي، فقد تعوّد هوسرل على هذه الاحتياطات وعهدها منذ النصوص الأولى التي رافقت نشأة مسألة الوعي والإشكالية الترانساندانتالية عموما - وبالأخصّ دروس 1907 في نظرية المعرفة - والتي تفيد بأنه لا يمكن للأنا، بأي حال، أن يؤخذ بوصفه "قطعة" من الوعي أو "جزء" منه، ولكنه مُسَاوِقٌ للمعيشات والأفعال المتنشّطة متجوهرا بها من حيث هو القطب أو المركز لكي ينطبع ببنيتها الخاصة ويتميّز مع ذلك بهوية ثابتة ودائمة مُصَاحِبَة لكلّ الأفعال.

لهذا الأنا عالمه الخاص به، هو عالم قبلي، وهو موضوع العلم القبلي، إذ يُعتَبَرُ بمثابة عالم الممكن الخالص (التمثّل المحض أو الخيال) بحيث لا ينطبق على العالم المفارق الواقعي، فبداهة الـ "أنا أكون" (Je suis) تنتشر بما هي تجربة متعدّدة، أوبالأحرى، بما هي تجربة تحمل كثرتها من التجارب الباطنة للحياة الترانساندانتالية، مع أنها محدودة بما تفرضه عليها هذه البداهات (مثل التذكّر المباشر أو غير المباشر)، الأمر الذي يتضمّن زمانا محايثا للوعي، ويتجلّى لذاته بما هو موضوع للتجربة الباطنة[39]، فالتّجربة التّرانساندانتاية كلٌّ (Un tout) يحتوي حالات فردية،

(39) Husserl (E): Méditations cartésiennes, §12, p56-59.

هي بالأحرى، تيّار من الأفكار[40]، إذ تتمّ حركية هذا الأنا (الترانساندانتالي)، بناء على القصدية، فكلّ حالة وعي تقصد شيئا ما، وهذا الوعي نفسه يحمل في ذاته موضوعه الفكري في الوقت نفسه الذي يكون فيه هو مقصودا بما هو وعي، و"كل أنا أفكّر يفعل ذلك بطريقته الخاصة"[*].

يعتبر تاريخ الأنا أصل كلّ تاريخ ممكن، وهذا قياسا على كون عالم الوعي هو عالم القبلي والممكن، فإن كانت قراءة هوسرل صادرة عن بنية ترانساندانتالية أو مشابهة لها وحتى وإن كانت صادرة عن جينيالوجيا المنطق أو عن أركيولوجيا فالمسألة مرتبطة مباشرة بقراءة التاريخ: هذا التاريخ هو الذي يَحدُثُ في مملكة الوعي وأحداثه التي لا يعنى بها غيره، إنه بالأحرى، تاريخ يَتَوَسَّطُ الفكر والعالم، وبصورة أكثر صراحة، فإن الذاتية الترانساندانتالية هي المسؤولة وحدها عن هذا التاريخ القبلي والممكن، إذ هي التي تحمله في ثنيّاتها، وهذا لكونها البنية القبلية المستقرّة، بنية الكلّي الذي يجد في الماهية وفي الذاتية حاملة هذا التاريخ ومعناه.

إن التاريخي (l'Historique) في معناه الفينومينولوجي، الذي يدخل في إطار الإيغولوجيا، يتحدد وفقا للقراءة الفينومينولوجية ذاتها، التي يحدّدها هوسرل، بناء على منهجه، وفي الوقت نفسه، بما هي قائمة على قوانين هذا العلم (الفينومينولوجيا). فالإيغولوجيا لا تقرأ تاريخ الذات إلّا بناء على كون ذات العلم التاريخي، هي أيضا، وجودا تاريخيا، وهو ما يسمح بفهم سؤال "كيف أنّ العلم التاريخي ممكن؟"، أي هل ينبغي على الوجود التاريخي أن يتعالى عن طبيعته وكونه وجوداً تاريخياً حتى يكون موضوع اهتمام الفينومينولوجيا؟

الإجابة هي: نعم، ومن هنا لابدّ من التّوجّه، مباشرة، إلى ذات المؤرّخ لأجل أن يَطرَحَ السؤال فينومينولوجياً: كيف يمكن للمؤرّخ، بما هو

---

(40) Ibid. §14, p62, 63.

(*) انظر المثال المتعلّق بقصدية الإدراك الحسّي للبيت وتذكّره وتخيّله وحكمه الحملي...الذي يقدّمه هوسرل في 14، من التأمّلات الديكارتية، نفسه، ص65.

أنا، أن يتقوّم التاريخ؟[*]، وهنا، لابدّ وبالدّرجة الأولى أن يَطرَحَ السّؤال الأوّل عن الوعي بالتاريخ نفسه: كيف يَقَعُ التاريخ في الوعي؟ والمؤكّد أنّ هذا الوقوع لن يكونَ بناءً على الانطلاق من الموقف الطبيعي الذي يُحَدَّدُ بزمانٍ غيرَ الزمان الفينومينولوجي وبِأَنَا غيرَ الأَنَا الترانساندانتالي، كما أنه لا يمكن لهذه الذّات الترانساندانتالية إلا أن تكون تاريخية، في الوقت نفسه، بما أنّ هناك زمان تعيشه هو زمانها الخاص، الزمان الكلّي.

لا يزال الحدث التّاريخي، على سبيل التصوّر الفينومينولوجي، حاضرا في الوعي بما هو مُتَقَوَّم، أي بما هو ذِكرٌ (Souvenir)، فحتى وإن تلاشى الحدث في حدثيته الطبيعية (Facticit) إلّا أنّه يبقى بما هو في الأنا الترانساندانتالي، إن "التّجربة" تستمرّ، وتبقَى حاضرَةً ولا يمكنها إلا أن تكون حاضرةً، ولكن بوصفها منتمية إلى عالمٍ ماضٍ، فإنّ هذا الشيء الحاضر قد مضى وانقضى، وعلى هذا يُعتَبَرُ الموضوع، أو هذا الحدَث، موضوع الحديث، تاريخي في ذاته، وفقا لكونه نابعاً من ذاتيةٍ قد كانت حاضرةً والتي هي الأصل، في مقابل الحدَثِ الذي يُعتَبَرُ ثانوياً، إذ لا يهمّ الحدَثُ نفسُه بقدرما تحتلّ هذه الذاتية الصّدارة، فهي المنبع وهي الأصل، وهذا ما يسمح بالقول بأنّ الوعي بهذا الحدَث هو في الأصل تاريخي وبأن الوعي نفسه زمانٌ، وهذا بناء على القاعدة الفينومينولوجية: الوعي هو وعي بشيء ما، علما بأن متتالية القصديات لانهائية.

على هذا فالوعي هو سيل من المعيشات المتتالية: معيش الحدث، إدراك الحدث، معيش ذكر الحدث، معيش تخيّل الحدث، ومعيش. . .هذه المعيشات التي من الممكن أن تكون كلّها في الحاضر، وهو ما يضمن الاستمرارية التاريخية فينومينولوجياً، على خلاف الطّرح الموضوعي الذي لا يُؤَمِّن ذلك، إنه زخم هذه المعيشات وتعدّدياتها واتحادها، في الوقت نفسه، ويرجع ذلك إلى أن الأنا التّأمّلي، برغم التشابكات القصدية التي يعيشها،

(*) هذه مجرّد محاولة بسيطة لتطبيق ما تمّت قراءته في كتاب "التأملات الديكارتية"، وبالأخصّ "التأمّل الثاني" على موضوعة التاريخ.

فإنّه لا يمكن تصوّره، بل هو "أنا محض، ولا شيء آخر"[41]، بالتالي، فإن مسألة التّاريخ في الإيغولوجيا هي مايلي: بما أنه لا يمكن للتاريخ أن ينعطي للذات من قِبَلِ الموضوع، فإن هذا راجعٌ إلى أن الذات نفسها تاريخية بصورة أصلية لا عرَضية، وعلى هذا تكون تاريخية (Historicit) الذّات متناسقةً مع وحدتها وكليّتها، وهذا بناء على وحدة التّتابع التي تنطبق على التاريخ الكلّي[42] وبموجب أن الذّات مجموعة حالات تفكّر ذاتها، فإنّ سلسلة المعيشات، بما هي، هذه الحالات تُعْطَى من قِبَلِ فكرةٍ محايثةٍ لهذه السّلسلة، وينضاف إلى هذه السّلسلة هذا الموضوع بما هو موضوع فكر معيش يحتاج إلى تركيب جديد في إطار هذه السّلسلة التي تتجه نحو اللانهائي (L'Infini).

إن الوعي، بالتالي، نفسه تاريخ؛ تلكم هي نقطة البدء الفينومينولوجي، الأمر الذي يعكس فشل المشروع السيكولوجي والموضوعي، الذي يسعى إلى تحديد التاريخ، وهذا نظرا لأن اكتماله بما هو ماهية غير متحقق، ولكن مع هذا فإن هذا التاريخ الموجود بالنسبة للوعي لا يَنفَذُ في وعي تاريخه اللامتناهي.

على الفينومينولوجيا، بصفتها مجموع التّحليلات التقوّمية، أن تتأسّس على الجمع ما بين مهمّتين هما: وصف الكليّات النّموذجية المكوّنة للواقع، بما هي جهات تنطوي على "قبلي جهوي" تختص به معقوليتها وتَمُدُّ الأنطولوجيات بأصلها، من جهة، ومن جهة أخرى تتبّع بصمات التحوّل والنّمو[43]، الذي يجعل من المعنى في الأشياء هيئة تكوينية من وضعٍ إلى وضعٍ يتم تداوله بين المقامات والطبقات فتنتج بذلك تاريخاً باطناً خاصاً بها: إنّ الفينومينولوجيا، التي تَحكُمُ منطق التقوُّم، فينومينولوجيا تاريخيّةُ المعنى القائم على الأنا الترانساندانتالي.

---

(41) Husserl (E): idées I, ibid. p271.

(42) Voir: Lyotard (J.F): La phénoménologie, 4ème édition, P.U.F, Paris, 1961, p93-95.

(43) انظر: انزّو، هوسرل ومعاصروه، ص141، الهامش 20.

ولكن هنا لا ينبغي الخلط ما بين فَلسَفَتَيْ كل من هوسرل وهيغل، بما أنّ الأوّل لا يُطالِب بمنطق النّمو الجدلي للرّوح والوجود، بل إنه يكتفي فقط بمفهوم النموّ (Entwicklung) الذي لا يخضع للعمل الجدلي، ويرجع الأمر، في ذلك، إلى أنّ طبيعة العلاقة في مقامات الفينومينولوجيا (الوعي الفينومينولوجي) محدّدة بما هي علاقات بين أفعال محدّدة في تراصف طبقاته ودرجاته التي يتكوّن منها الموجود الممكن في صورة تآلفية وترابطية، ومن هنا فالمعنى ليس بتاريخي إلا وفقا لاستعداد الوعي في إمكانه له، فلا يدخل التاريخُ الوعيَ بدءً لكون الذّات الواعية منغمسة الطّبع قبل كلّ شيء وإنما يرد إليه بآخره[44].

رابعاً: التّكوين: فاعلية وانفعالية:

منذ أن انطلق المسيرة الفلسفية لهوسرل، بدء من (1891)، وهو يسعى إلى بيان أهمية "تيمة التكوين الترانساندانتالي"، فقد أخذت، هذه الأخيرة، تشغل فضاء محوريا في فينومينولوجيا هوسرل، بحيث عليها أن توجّه التّحليلات، في كل مرة وبصورة دائمة، إلى لحظةٍ تتقدّمُ على كلّ ماهيةٍ، الأمر الذي يسمح بتلمّس، في نهاية المطاف، دائرة الوجود قبل-الحملي (Ant-prdicative) لـ"عالم الحياة"، لـ"الزمان البدائي"، لـ"البينذاتية الترانساندانتالية"، بنفس قدر اللّحظات التي لم يتم استثمارها للمعنى أصالة انطلاقا من نشاط الـ"أنا" (Ego)، تلكم هي اهتمامات هوسرل.

ولكن لابدّ، ووفقا لأشهر مبادئ الفينومينولوجيا الهوسرلية، وهو العودة إلى الأشياء نفسها، الانطلاق من التجربة الأصلية التي تدخل في نطاق التحليل الترانساندانتالي لكونه خلفية وأفقاً تاريخياً للتفكير[*]، بحيث يتم فيه تناول طبقة قبل-تأمّلية كاملة هي طبقة التّركيب الانفعالي (Synthse passive)، على اعتبار أن هذه التحليلات في غالبيتها هي تحليلات تنبني

---

(44) نفسه.

(*) تمثّل أعمال "المنطق الصوري والمنطق الترانساندانتالي"، "التأملات الديكارتية"، "التجربة والحكم" تناولا فلسفيا لهذه التجربة الأصلية.

على الصور المثلية التي تعد بتفكيرها[45].

قبل كل شيء فالتكوين المدروس بصورة ساذجة والممكن بصورة أكثر صورية، يجمع في تصوّره دلالتين متناقضتين: دلالة الأصل (Origine) ودلالة الصيرورة، إنّ التكوين الجذري ميلادٌ (La gense est naissance) وانبثاقٌ مطلق للحظة أو لـ"حالة" غير قابلة للرّد إلى الحالة التي تسبقها، إبداعُ جذريّةٍ (Radicalit) واستقلالية مقارنةً بشيء آخر مخالِف للذات، وباختصار، لا يوجد تكوينٌ من دون أصل مطلق، فالأصلانية (Originarit) والأصالة هي كلّ إنتاج تكويني يتجلى ويأخذ معنى باسم التعالي، إذ يولد الفعل ويموت في دائرة الانفعالية التي تحتضن الفعالية، وفقا لقانون المتقدّم والمتأخّر.

تبعا للفكرة السابقة فإنه، في الآن معا، لا تكوين سوى في قلب شموليةٍ أنطولوجيةٍ وزمانيةٍ تحتويه، إذ إن كلّ منتوج تكويني هو نتيجة شيء آخر غيره، هو نفسه، محمولا من طرف ماضٍ ما، يتمّ استدعاؤه، وموجّهاً من طرف مستقبلٍ ما، فلا دلالة للتكوين كما أنه لن يكون أبداً دلالة إن لم يكن حاضراً في مساق هو مساقُه، أي ينتمي إليه ويشارك فيه، والذي يكون في استمراريةٍ معه، من حيث إن هذا السياق يتضمّنه ويحتويه ولكنه من جهة أخرى يحجبه ويحيط به من كلّ جوانبه، إذ إنّ التّكوينَ احتواءٌ أيضا، ومحايثةٌ، فانعطاؤه يتمّ، قبل كل شيء، وفقاً لكونه غيرَ محدّدٍ أنطولوجياً أو زمانياً كما أنه بدءٌ مطلق، استمرارية وانقطاع، هويّة وغيرية[46](*).

إن إمكانية التمييز ما بين العناصر الوصلية والعناصر الفصلية هو تمييز ما بين العناصر الفاعلة والعناصر الانفعالية التي تدخل في علاقة "معيّة" في إطار سيل الوعي بامتياز بما هو تيار متدفّق،إذ يقول "التأمل الديكارتي

---

(45) Kelkel (L) et Schérer (R): Husserl, sa vie, son œuvre, Coll: Philosophie, P.U.F, Paris, 1964, p70.

(46) Derrida (J): Le problème de la genèse dans la philosophe de Husserl, ibid. p7.

(*) هذه التعارضات أو الجدل، بالأحرى، كما يسميه دريدا، السّاكن في فلسفة هوسرل: الهوية والغيرية الاستمرارية واللّااستمرارية يدل على أنه كان متأرجحا ما بين طرفي: الذاتية والموضوعية.

الرابع" عن الأنا "إن كان منفعلا أوفاعلا فإنّه يعيش في كلّ الحالات التي يعيشها الوعي (...) ومن خلال هذه الحالات فإنّه يرتبط بكلّ الأقطاب- الموضوعات"[47]، بفضل آلية القصدية، بحيث يقوم التّكوين الانفعالي على أحد أنواع القصدية، وهو مبدأ الترابط (Association): والترابط، هذا، أحد مفاهيم الفينومينولوجيا الترانساندانتالية، مع أنه كان قائما منذ عصر هيوم (Hume): إنه يعني "التّشكيل الحسّي وفقا للمعية والتعاقب"[48]، وبصورة أخرى هو: جملة القوانين الذّاتية للقصدية، بحيث تتحكّم في تقوّم الأنا العيني المحض، ويتضمّن دلالة على وجود جهة القبلي الـ "فطري" إذ لا يمكن للأنا أن يقوم من غيرها.

يسعى هوسرل إلى بيان فكرة المحوضة (Puret) من خلال إبعاده عن التضايف الكلاسيكي بين الذّات والموضوع، الذي تم تناوله في الفينومينولوجيا الوصفية، وعلى هذا فالذات تعكس بنية فاعليتها في صورة تامّة وخالصة من الموضوع، تلكم هي الذّاتية الترانساندانتالية، إنها التّخلّص من الموضوع كلية، والارتداد إلى الذاتية الكليّة الخالصة، ليتجلّى الأنا المطلق من بين أطلال الموضوعات الوجودية باختلافها، وهو المؤسس الرئيس للموضوعية والعلم الموضوعي، غير أن هذه الفاعلية لا تزال تحتوي على مقوّمات "عالمية" تعود إلى الطابع الحسّي كمقوّم من مقوّمات الموضوع، فالإدراك لازال يتكوّن من الحدس الحسّي[49]، وعلى هذا ينبغي ممارسة ردٍّ آخر لأجل بلوغ الأنا المطلق، الخالص من كلّ عالمية، وذلك بفضل الرّد الماهوي[*] الذي يخلّص الوعي من الزمانية والمكانية، بما أنّ الفينومينولوجيا الترانساندانتالية تسعى إلى التخلّص من العالمية ومن تأثيرات

---

(47) Husserl (E): Méditations cartésiennes, ibid., p56.

(48) Ibid. §39, p136.

(49) خوري (أ): مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، نفسه، ص52.

(*) إن صلاحية الرّد الماهوي عملية خالصة والموضوعات المثالية التي يكتشفها هي في الواقع موضوعيات نسبية وليست "في ذاتها" إلا بالنظر إلى الوقائع العالمية، في حين أنّه بالنسبة إلى الوعي الترانساندانتالي، فهي موضوعات لاواقعية، متَقوَّمة (Sub specie aeterni) من طرف وعي زماني أساسا.

الزمانية والمكانية، وهذا لكون مبتغاها إدراك الوعي وأفعاله في ماهيتها العامّة، لا تجلياتها الفردية والعرضية، أي مستوى المحايثة المطلقة(*)، ذلك أنّه عبر ردّ الهنا والآن (Hic undNunc) يتجلّى الوعي من حيث فاعليته البنيوية، بما هي ذاتية ترانساندانتالية، ما يعني بأنّ تنقية الوعي من العرضيات والبقايا عبر الرّد ليس أبداً فصله عن العالم، وإنما إظهارا لتداخل "المفارق-في-المحايث"[50]، بناء على كون الكوجيتو يكتسب أفكارا ولكون هذه الأخيرة، في اكتمال الفعل، تدخل في علاقة مع الأنا (Ego) المحض، إذ إنه في كلّ فعل قطبية بيّنة: "من جهة، القطب الإيغولوجي، ومن جهة أخرى، الموضوع بما هو قطب مقابل"[51]، فهذه العبارة تختصر بنية الوعي وفاعليته في العالم، وهنا لابد من فهم حياة الوعي[52].

إنه من الواجب، للتمكّن من إدماج التكوين الانفعالي في الفينومينولوجيا الماهوية والترانساندانتالية، العمل على توسيع الرّدود وتصوّر القصدية، فمدّهما إلى ماوراء المعيش الإيغولوجي المحض مسألة تؤدّي إلى غاية التجارب البينذاتية وإلى التاريخ المشترك، وبالتالي هي فكرة لانهائية(*) تحجب الصيغة الجديدة والأكثر دقة لـ"غائيةٍ" تعمل على عطاء معنى قصدي ـ وحده أساس كل ماهوي ـ للتكوين الانفعالي الذي يجّرُ الأنا في التاريخ، وعليه فإنّه على الغائية القصدية، التي يتم وعيها في فلسفة التاريخ، أن

(*) المحايثة هنا هي درجة التخلّص الكلّي والنّهائي من المفارقة وعواملها على مستوى الوعي الخالص بما هو وعي غاية في النّقاء والصّفاء.

(50) Husserl (E): Idées I, p57.

(51) Husserl (E): Idées II, 25, p105. In: Montavont (A): De la passivité dans la phénoménologie de Husserl, P.U.F, Coll: Epiméthée, 1ère édition, Paris, 1999, p51.

(52) خوري (أ): مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، نفسه، ص54.

(*) إنها الصورة الرّابعة لهذه الفكرة، بالمعنى الكانطي، التي تنقذ الفينومينولوجي من النزعة الإمبريقية أو الوجودية (بالمعنى الواسع للكلمة). كان ذلك في "الأبحاث المنطقية" I، فكرة الصيرورة اللّانهائية للمنطق، في "الأفكار. .I."، فكرة الشّمولية اللّانهائية للتجارب الزمانية، في "التجربة والحكم" فكرة العالم بما هو أرضية لانهائية للتجارب الممكنة. فقد نرى كم صعب عطاء نظام فينومينولوجي لهذه الأفكار التي، بالتعريف، تسبق وتحجب كل تجربة وكل تكوين. انظر:
Derrida (J): Le problme de la gense dans la philosophe de Husserl, ibid.

تؤسّس كلّ طبقات الفينومينولوجيا المتقدّمة، فتصبح هذه الطبقات سطحية ومعطاة[53].

يتم ميلاد الفعل وموته(*) في دائرة الانفعالية التي تحتضن وفقا لأمام وخلف دائرة الفاعلية[54]، ولكن الأنا لا يحضر في ميلاد هذا الفعل ولا في موته، بل يوجد بما هو سلفا-هنا (Dj-l)، متقوّما سلفا، في فعل إعادة الذّكر (Ressouvenir) أو بما هو مشتت في خلفية الوعي، ولكنّه لا يزال هنا، حاضراً في الوعي. وبما أن الوعي سيل زماني فإنه لا يمكنه أن يكون راهنيةً محضة، وعليه يريد هوسرل في كتاب الأفكار أن يرسم صور الوعي في حالة ميلادها وتلاشيها، فأنماط الوعي التي ليست هي الفعل في حالة اكتمال، بل تلك التي تُجري علاقةً ضيقةً وضرورية في هذه اللّحظة من الفعل.

إنّ المعيش القصدي المتجلي هو "أنا أفكّر" "ناجز" (Opr). ولذلك فإنّ هذا الـ"أنا أفكّر"، نفسه، بإمكانه أيضا التحوّل بفضل الانتقال من الانتباه (L'attention) إلى "أنا أفكّر" "لاناجز" (Non opr)، فمعيش الإدراك الناجز، معيش الحكم، معيش الإحساس، معيش الإرادة "الناجزة" لا يتلاشى حينما ينعطف الاهتمام "حصرياً" نحو معيش جديد، وهو الأمر الذي يتضمّن بأن الأنا (Moi) "يحيا" حصريا في كوجيتو جديد، حيث ينطفئ الكوجيتو السّابق ويغرق في "الظلمات"؛ ومع ذلك يحافظ على وجود معيش، حتى وإن كان معدّلا ومَغيَّراً والأمر نفسه بالنسبة للأفكار التي تصعدُ إلى خلفية المعيش (...) الاعتقاد مثلاً، الاعتقاد الواقعي الذي "يبدأ" قبل الـ "علم به"[55].

كما يوجد أيضا، في بعض الظروف، مواقف المتعة، أو عدم المتعة، الرغبة وحتى القرارات التي لازالت حيّة، قبل أن تنجز "حياتها" في ذاتها،

---

(53) Ibid. p39.

(*) هنا يتم وصف الفعل بالاستناد على شبكة من الاستعارات المكانية: أمام، الساحة، مواجهة، خلفية، مسافة وجوار، مقارنة بالأنا؛ استعارات النور والظلمة، استعارة الحياة والموت.

(54) Husserl (E): Méditations cartésiennes, ibid. §38, p113.

(55) Husserl (E): Idées I, §115, ibid. p236.

قبل إنجاز الكوجيتو، بحصر المعنى، قبل أن "ينشغل" الأنا بالحكم، في التمتّع، في الرغبة، وفي الإرادة[56].

يولد الفعلُ ويموت، بحيث تختلف درجة حيويته وفقا لكون الأنا سواء كان متضمّنا أم لا، فإنّه ملتزم به حيويا، ذلك أنّ الحياة الحية بحق، هي راهنيةً الوعي المنشغل بموضوعه، الذي يتناول، هذا الأخير، تحت سلطانه ورؤيته، وعلى العكس، ففي بدايات الأفعال والأفعال المتلاشية، الآيلة إلى الموت، "فالأنا لا يحيا بما هو 'ذات منجزِة' من دون أن يحيا الأنا فيه، وبالتّالي يمكن لمعيش الوعي أن يتقوّم على "الحياة" (تحت صورة معدّلة) من دون أن يحيا فيه الأنا، والأمر نفسه، يبدأ معيشٌ في "الحياة" حتى قبل أن يحيا فيه الأنا (Moi) وعلى هذا يصف هوسرل تعديل القصدية الظاهرة بقصدية ضمنية، أي الانتقال من الراهنية إلى لاراهنية الوعي، من الموقف في مواجهة الموضوع إلى موقف الخلفية[*]، فيمكن الحديث عن تعدّدية الأنا، أو الأنا المتعدّد، وذلك من باب أنّ هناك أنا يَقِظ (Moi veill)، والأنا الذي هو في حالة الفعل بما هو مُنشَغل، وفي جهة أخرى، الأنا النائم، أو الخامد، ولكن الواقع فإنّ الانتباهَ لا يجوب سيلَ الوعي ويشمله كليّة، وإنما يوضّح ويُنيرُ فقط أفعالاً فرديةً، فكيف يميّز هوسرل الوعي "النائم" أو "الخامد"؟

إن الفرق في الوعي بين حقل الانتباه (الحقل الذي يتّجه النظر نحوه) وحقل الخلفية خارج التيمائية، التي لم يستدِر النظرُ نحوها، الخفية[57]، هو أنّه قد يكون الوعي المنتبه مقطوعا بلحظات، بوعي نائم وخامد كليّة، ومجرّداً من كلّ فرق بين الحقل الرّاهن للنظر وخلفية مظلمة، ينبثق الأنا من

---

(56) Ibid. p236.

(*) على سبيل المثال: هذه الورقة أمامي، هي موضوع فعل إدراكي المنجَز، إنها موضوعي، والطاولة التي توجد عليها الورقة معطاة لي قبليا، حتى وإن لم أستدر نحوها. إن الطاولة حاضرة لوعيي؛ إنها هنا بالنسبة إلى الأنا، ولكن أي أنا؟ إنه الأنا الغافل، أو الخامد. ومن هنا يمكن تفسير كلام هوسرل عن تعدّد الأنا أو الأنا في تعدّديته.

(57) Husserl (E): Idées II, 26, P107, In: Montavont (A), ibid. p67.

السّاحة[58]، إنّه لا يولد ولا يتلاشى ولا يموت، رغم أنّه "يدخل في السّاحة" على طريقته، ثم "يخرج من الساحة"، فصيرورته دخولٌ في الفعل (Action) وخروجٌ منه، ثم ينسحب من كلّ فعل (...)، ومن هنا لا ينتمي إلى الأنا المحض الميلاد والتلاشي وإنّما الملكية الماهوية في الدخول إلى السّاحة والانسحاب منها، البدءُ والتوقفُ عن العمل بصورة راهنية، بالسيطرة، إنه "يدخل في السّاحة" و"في الأفعال بالمعنى الخاص للكوجيتو الذي يصنع الحَدَثَ في سيل الوعي"، وهذا يعني الشيء نفسه، بما أنّ ماهية هذه الأفعال، تحديداً، ترتكزُ على الأنا القصدي بما هو جملة "أفعال مكتملة من طرف الأنا"[59] أي "حالةٌ قصدية جديدة"[60]، على أن هذا التّكوين الفاعل في توجّهه نحو البنية الفاعلة بقصد الوعي المحض ليس مكوّناً، فقط، من قدرات الوعي في وظيفتها الموضوعية، أو ملكة الموضعة في صورتها المجرّدة من الانفعالية(*).

وللتمكّن من الإحالة إلى زمانية أعمق، كانت هي زمانية الوجود الإنساني الممتزجة بماهية طبقات الفينومينولوجيا تقوّم كلّ ردّ، باسم أصالة لازمانية، وهو في هذا يخضع كل عقلانية وكل مثالية الغاية لبنية ماهوية متقوّمة مسبقا، يرفض هوسرل القول بأنّ نقطة بدء الفلسفة والمعنى هي معلم قائم في اللاتناهي المطلق الذي يؤسّس البداهة، بما هو غير قابل للرّد، وهذا هو سرّ إصراره على الرّد ذاته، في كلّ مرة، من خلال وصف التّركيب وقبلي التّكوين، إذ يبدو أنّه من نتاج هذا الرّفضِ ميلادُ الفلسفةِ من صلب الأنَا، أي من الوجود الذي يتجلّى تناهيه من نفسه، وهو ما جعل هوسرل ينتمي إلى أكبر التيارات والتقاليد الفلسفية التي تردّ التّناهي الإنساني إلى عَرض التاريخ، أي التاريخ المرتبط بـ"ماهية الإنسان"(**) التي تفهم الزّمانية

(58) Ibid. §23, p103.

(59) Ibid. p66-68.

(60) Voir: Husserl (E): Meditations cartésiennes, ibid, §15.

(*) التأثر بمعطيات حسية وفقا لما يتجه إليه كانط.

(**) مفارقة، إنه الشيء نفسه: الماهية هنا هي البنية الكلية للطبيعة الإنسانية. وبما هي كذلك، فإنها تتفهمها، في ذات لازمانية، في وجود، من جوانب معينة، لا يمتزج كليّة معها. =

على أساس ممكن أبدي وأبدية ممكنة أوراهن يمكنه أو أمكنه المشاركة.

لدى اكتشاف التّركيب القبلي للوجود والزّمان، بما هو أساس كل تكوين وكلّ دلالة، ومن أجل إنقاذ صرامة ومحوضة "المثالية الفينومينولوجية" فإنه لم يتم فتح الرّد الترانسناندانتالي ولم تتمّ إعادة ضبط منهجيته، وبالقياس إلى ذلك، تستدعي فلسفة هوسرل مجاوزةً لن تكون سوى تمديداً، أو على العكس توضيحا جذريا سيكون أساس كل انقلاب، بما هي دعوة للاستمرارية التاريخية للأنا[61].

على ما يبدو ممّا مضى فإنّ إمكانية الفلسفة كمشكلة منشغلة ببحث الأساس المستقل، وفي الآن معا المشكلة التي تتقدّم على كلّ فلسفة، ألا وهو علاقة الفلسفة بالعلوم الفيزيائية والأنثروبولوجية، يبدو بأنها تقدّم مشهد التّكوينات الواقعية، ولكن أليس هذا المشهد مُمكِناً أصلياً من أجل وبواسطة وعي فلسفي لا يؤسّس القيمة العلمية فقط، بل يُظهرها، يُحدِثُها ويَفهَمهَا ؟ إنها الفلسفة كليّةً، تلك، التي تتساءل، هنا، عن معناه الخاص وجدارته الخاصّة، ومن الأهمية بمكان دراسة هذه المشكلة باسم فلسفة تتضمّن اقتضاء بدءٍ مطلقٍ[62] متزامنٍ مع زمانية المعيش، بما هي المرجع النّهائي، الفلسفي، الذي يضطلع، في الآن معاً، بصرامة علمية جديدة وإحالتها إلى المعيش الملموس المحض؛ الذي بعدما تمكّن من اقتلاع الذّاتية المطلقة من العلوم المتقوَّمة، سيكولوجيا أو تاريخ، فإنّه يحاول تأسيس فلسفة للتاريخ ومُصَالَحَة، بمعنى ما، للفينومينولوجيا والسيكولوجيا [63].

= بهذا المعنى، فالماهية عرَض. لكي لا تكون الماهية الزمانية للإنسان عرضا، فإنه ينبغي أن تمتزج مع الوجود الإنساني: ولكي تمتزج بصورة مطلقة معه ولا تتخلّص منه أبدا وبأية صورة: ولكي تمتزج بصورة نسقية وديالكتيكية معه، لا لأنه ليس خارج الزمان بل لأن الوجود الإنساني (لا يجب التفكير فيه هاهنا بالمعنى الإمبريقي) ليس في الزمان بما أنه يتجلى بما هو زماني.

(61) Husserl (E): Meditations cartésiennes, ibid, §15.

(62) لقد أراد هوسرل تحضير، بمعنى فينومينولوجي مخالف عن معنى العلم "العالمي" مفهوم الـ"أركيولوجيا" (...) إنّ بحث البدء المطلق موجود في كل عمل هوسرل، انظر على الأخص: أفكار... I.

(63) Derrida (J), ibid. p3-5.

ليس هذا التحليل دعوة إلى هجر أوطان عالم الماهيات المتقوَّمة (Constitues)، فالتحليلات التقوّمية لـ"عالم الحياة"، للمنطق، للذات الترانساندانتالية من الأفكار القبلية للشمولية اللانهائية، والأفكار لن تتفرّع من أي تكوين وتجعل الصيرورة الترانساندانتالية ممكنة، في الظاهرة، في تهيأة التّكوين الترانساندانتالي في البنى الماهوية القبلية والكلّية، فهذه الأخيرة، في الواقع، وبالرّغم من المطالبة بالأصالة، هي التي يُفترَضُ أن تكون متقوِّمة دائما وقبل تكوينية، إذ إنّ تكوين المعنى، دائما قبلي، محوَّل إلى معنى التكوين الذي يقترح فلسفة التاريخ(64).

وعلى هذا تحمل تيمة التكوين الانفعالي نوعاً من التّقديم لإنجاز رؤية صيروراتية للذاتية والانفتاح على البينذاتية، بالرّغم من محاولات هوسرل، لكل ردّ، فالتأليف الانفعالي، يتخلّص من التجربة الأنوية المحضة، في اللّحظة الفاعلة للقصدية، على تخوم الذّاتية المطلقة التي، إلى هنا، تعانق كل اللّحظات الواقعية أو الممكنة للتقوّم، أصالة التقوّم، بما هو [التقوّم] الطبقة الأساسية لكل فاعلية ترانساندانتالية تحمل في ذاتها تاريخا إيغولوجيا محضا.

(64) Ibid. p38.

الفصل العاشر

فلسفة التاريخ عند كروتشه

أ.د. أفراح لطفي عبد الله[*]

مقدمة

إن تصنيف كروتشه كفيلسوف تاريخ يضعنا أمام إشكالية تنبثق من داخل فلسفته ولاسيما موقفه من هكذا فلسفة، فبدءا كروتشه لا يختلف عن غيره من الفلاسفة في دراسة التاريخ، فهو قد أضفى بعدا فلسفيا على دراسته، ما جعل إمكانية تصنيفه كفيلسوف تاريخ واضحة لكن حقيقة الكلام السابق تخالف ما أراد ان يروج له منذ البداية، اقصد ما أعلنه من رفض لفلسفات التاريخ وانه ضدها، والذي يؤسس لب الإشكالية في موقف كروتشه الذي يتراوح بين الرفض والقبول لهذه الدراسة والذي يمكن توضيحه وفق زاويتين:

الأولى: زاوية الرفض

والتي تبدو مبنية على موقفه من بعض الفلسفات التاريخية التي انقلب عليها كالماركسية على أساس انه لا يمكن اعتماد جانب واحد كالاقتصاد لتفسير التاريخ، ومن ثم فان تقسيم التاريخ على أسس اقتصادية تبدأ بالرق

(*) أستاذة الفلسفة في كلية الآداب - جامعة بغداد.

وتنتهي بالاشتراكية لا تدعو أن يكون المسير بالضرورة بهذا التوجه دائما، فتقسيمات التاريخ برأيه غير مجدية كون لا ضمان على تكرار تلك التقسيمات باستمرار سيما وان آراء الفلاسفة مختلفة حول توصيفات العصور التي تستسهل تقسيم التاريخ وفقا لأفكار معينة كتوصيف التاريخ القديم بفكرة المصير والعصر المسيحي بفكرة الطبيعة وغيرها او تقسيم التاريخ وفقا للحضارات وهي تقسيمات تختلف من فيلسوف إلى آخر مما لا تجدي نفعا حقيقيا فالبعض مثلا يجعل خاصية حضارة الشرق متناهية وبعضهم يجعلها لا متناهية وهذا سار على بقية الحضارات..

هذا فضلا عن ان كروتشه ومنذ إلحاده كان قد استبعد ما هو غيبي او مفارق لتفسير أي شيء من هنا فهو قد صب جام غضبه على فلسفات التاريخ التي تقول بوجود قوة مفارقة تسير التاريخ بل وهي من ترسم مخطط للعالم منذ ولادته بحيث انها تصبح هدف الفيلسوف فتأخذ كل وقته وجهده الفكري من اجل الكشف عن هذا المخطط.

وردا على فيكو وهيغل يعلن كروتشه ان لا سيادة لأي قوة مفارقة على العالم. وبطرح هذه الآراء يمكن استنتاج موقفه، في ان التاريخ لا يمكن تفسيره بشيء غريب عنه او بعيد عنه كالله او العقل او الإرادة..الخ لان التاريخ واقعي وأسباب تكونه من داخله وهذا ما فات فلاسفة التاريخ برأيه، ما جعلهم لا يفقهون جدية الدرس الواقعي الذي انتبه إليه هو، فكون التاريخ واقعي يعني برأيه انه يتشكل وفق السلوكيات الفردية والكلية المتنوعة والتي لا تكون متكررة الأمر الذي ينسحب عليه استبعاد أي حتمية في التاريخ كما يرى تين ومن ثم تجاوز التكرار بمعنى أن التاريخ لا يعيد نفسه.

الثانية: انجرار كروتشه إلى فلسفة التاريخ

إن نقد كروتشه لفلسفات التاريخ كان مبنيا على تفسير أصبح شكل جديد لفلسفة التاريخ أيضا لكنه يبرر انه لم يخض بهكذا فلسفة على أساس أن ما قدمه جعل دور التاريخ مختصا بالواقع العيني الحقيقي لذا فهو يراه يختلف عما قدمه فلاسفة التاريخ بتجاوزه لطروحاتهم العامة والمجردة والبعيدة عن الواقع والمؤمنة بالحتمية.. ولا يمكن للتاريخ من ان يتشكل إلا

بمعونة الفلسفة، لان الفلسفة ستعطي للتاريخ الصورة الحقيقية لتأطير أحداثه فبدونها لا يمكن أن نتحدث عن وقائع تاريخية حقيقية، وهذا الموقف متأت من موقف لكروتشه حول فلسفة التاريخ توجب تالف الاثنين معا من اجل صنع تاريخي حقيقي وواقعي ولتوضيح هذا علينا ان ندخل من تفاصيل فلسفته التي سنتناولها في النقاط التالية في هذا البحث.

فلسفته:

تتشكل فلسفته (فلسفة الروح) وفق طابع دينامي متحرك شبيه بمسار التاريخ ولكن ليس أي تاريخ بل التاريخ الواقعي الدينامي. وكروتشه هنا قد اوجد لنا المنفذ الذي سيجعل للتاريخ الدور في تأدية وظيفته التي تكمن في تفسير ووصف دينامية فلسفته أي فلسفة الروح.

ومن الجدير بالذكر هنا هو ان الروح(*) عنده لا يعني بها الروح الهيغلي أي المخطط المتعالي الذي يفرض سيادته من بعيد على الواقع، بل الروح مجسد بالواقع الذي يمثل عالم الفعالية والحيوية، وفعاليته وحيويته هذه آتية من مكوناته وهي الأشكال الأربعة المتمثلة ب: الفن، المنطق، الاقتصاد، الأخلاق، فهي ليست أشكال ساكنة بل في دينامية دائمة ونشاط مستمر كونها متعلقة بالفرد الإنسان وبالواقع المتجدد أبدا. فالمتمايزات في فاعلية لا يتوقف نشاطها كونها لا تعرف الكلل...

ولتمييزه لهذه الأشكال عن غيرها مما طرح عند الفلاسفة الآخرين أقول لتمييزه لها أطلق عليها تسمية المتمايزات لكي يوضح اختلافها الجذري عن متناقضات هيغل وعن قيم أفلاطون الحق والخير والجمال(**) فهو -أي كروتشه- لا يجعل من هذه المتمايزات مستويات أعلى وأدنى فجميعها بنفس

(*) أرى ان كروتشه كملحد مازال يحتفظ ببعض الغيبيات فمفردة الروح وان أراد منها الواقع الفعلي تبقى تعكس شيء ما غيبي وماورائي ويبدو ان نزعة عميقة داخل كروتشه تدعو الى تشبيه الكون بالإنسان فلما كانت روح الإنسان هي تفسير لنشاطات واقعه الجسدي عند المؤمنين بالروح فان الروح هي مفسر لفعالية وحيوية العالم المادي.

(**) وجد البعض ان أشكال او لحظات كروتشه قد أخذها من ثلاثية افلاطون لاسيما الفن والمنطق والأخلاق واضاف لها اللحظة الرابعة اي الاقتصاد من ماركس.

المستوى لكنها تبقى متمايزات، هذا من جهة ومن جهة أخرى فانه وجد في هذه التسمية أكثر ما يصح على وصف خاصية واقع الروح المتمثلة بالوحدة فهو ربما رأى ان المتناقضات لا تتلاءم مع القول بالوحدة ولذلك فان المتمايزات الأفضل لوصف هذه الوحدة أي وحدة العالم.

التمايز إذن يناسب الوحدة على العكس من التناقض وان هذه اللحظات ليست ساكنة انها تفعل وبنشاط لتؤسس الواقع الإنساني الحقيقي، والفعل هو سمة الإنسان وهنا تظهر أهمية دور الإنسان في صنع الواقع أي الروح فلولا الإنسان لما تشكل الواقع ولعل هذه ثيمة ماركسية لم يرد كروتشه أن يردها لأصلها فارتأى أن يصبغها بالصبغة المثالية ربما من اجل ان يتميز..

للواقع (الروح) إذن نشاطات أربعة تشكله وهي تتصنف بدورها كجزئي وكلي وفق نشاطين(*) نظري وعملي.. فالنشاط النظري يحوي الفن كجزئي والمنطق ككلي أما النشاط العملي فيحوي الاقتصاد كجزئي والأخلاق ككلي، بهذا الشكل يكون كروتشه يلوح بصورة هي دائرية لوصف واقع الروح، والدائرية هنا توحي لنا بفلسفة للتاريخ دائرية تشبه تلك التي انتقدها ولكن هو لا يريدها كذلك فهو بذل قصارى جهده لتوضيح ان التاريخ لا يتكرر وانه دينامي متجدد طالما ان تركيزه يتجه باتجاه أهمية الواقع الحاضر أي الوحدة واقعية التي لا انفصام بين لحظاتها الأربع والمتجددة دائما. والوحدة الواقعية تتأصل عندما يشير كروتشه إلى ان الواقع(**) مكون من مادة وشكل فالجزئي هو المادة، والكلي هو الشكل، والمادة هي مضمون الشكل، واذا كان الشكل بدون مضمون أصبح مجردا وبعيدا عن الواقع..من هنا سوف تصبح العلاقة بين التاريخ والفلسفة أساسية في فلسفته، من حيث أن التاريخ يمثل الواقع -أي الجزئي- والفلسفة تمثل الكلي.

وفي سبيل فهم فلسفته بشكل اكبر علينا تتبع التفاعل بين الجزئي والكلي في لحظات الروح الأربع لتبيان ما تقتضيه من وحدة بينهم، وإذا كان

(*) وصف كروتشه لعمل الروح بلفظ النشاط مسلك ذكي لتبرير دينامية الروح والتاريخ.
(**) تقسيم تعسفي وان حاول ان يغنيه بمادة واقعية متعلقة بالحياة والإنسان.

الفن الشكل الأول للروح(*) فان الأشكال الأخرى ليست ثانوية بل هي تتتابع منطقيا لضرورة اكتناز الدائرية، دون ان تكون باحثة عن أعلى او أدنى، فاللحظات تعتمد الواحدة على الأخرى ماعدا الفن يعتمد عليه لكن لا يعتمد على غيره، وهذا الأمر لا يعني استقلالية للفن بحتة لأنه -أي الفن- يتغلغل في كل مناحي الحياة التي تمثلها الإشكال الثلاث الأخرى. وهكذا تسير هذه الأشكال في صورة دائرة لا أول فيها ولا أخير تدور هكذا وبدون توقف لتعلن عن صورة التاريخ، وهي النقطة التي يتم فيها نسج التاريخ.

ففي سبيل فهم فلسفته إذن والاطلاع على نسج التاريخ للروح بشكل أعمق علينا أن نقدم تفصيلا مبسطا لنشاطي الروح: النظري والعملي اللذان بهما إنما يصنع التاريخ:

نشاطات الروح

أولا، النشاط النظري، وهو الذي يختص بالفن (علم الجمال) والمنطق... في هذا النشاط نلمح بداية لدائرية الروح تتشكل مع الفن، إلا أن كروتشه سرعان ما يحاول أن يماهي هذه البداية بتبريرات غير مقنعة كله من اجل أن يكرس للوحدة الدائرية التي بلا بداية ولا نهاية، ورغم هذا فالفن هو أول أشكال الروح وهو من شان المخيلة لأنه حدس، والحدس متعلق بالحقيقة الجزئية الفردية الجديدة أبدا وهو ما سيميزه عن الشكل الثاني المنطق الذي هو من شان العقل والذي سيحوز على مادته من الحدوس (الفن) التي لا نهاية لها (اللحظة الأولى)، وكروتشه هنا يبغي مسالتين:

الأولى، اعتماد المفاهيم على الحدوس فلولا الحدوس لبقت المفاهيم المنطقية من دون مضمون فمادة المفاهيم الحدوس إذن.

والثانية، أن الفن الذي قلنا انه أول أشكال الروح بالمعنى الذي فهمناه في النقطة السابقة سيبقى لحظة مستقلة غير معتمدة على غيرها ولكن

(*) لا يهتم كروتشه لما هو أول وأخير من اجل ان يثبت دائرية الروح ولكن فقط الفن كونه هو أساس الحياة بتغلغله في كل أعمالها.

الأشكال الأخرى تعتمد عليه. هنا يمكننا أن نميز وظيفتي النشاط النظري:

فالفن يزودنا بالحدوس الفردية اللانهائية والمنطق (علم المفاهيم) يزودنا بمفاهيم بعدد الحدوس أي لا نهائية، وليس هذا فقط بل يقوم بعملية تركيبية، فوظيفته -أي المنطق- الأساس تقوم على إدراك العلاقات بين الأشياء، أي بين الحدوس وبهذا الشكل تلعب هاتان اللحظتان المستقلتان دورا أساسيا لتشكيل جزء مهم من الواقع، حيث نلتمس تشكيل صورة التاريخ.

فالمنطق معتمدا على الفن - أي اللحظة الأولى- هو غير مستقل ولا معتمد على نفسه بل هو حكم للحدس، فالمنطق مختص بالكليات مقابل الفن المختص بالجزئيات. وهذا إن عنى شيئا فانه يعني بان صفة الكلية الخاصة بالمنطق ستتمثل بما يسمى (الحكم) وهو الذي يجمع بين جزئي والكلي.ولعل هذا هو هدف كروتشه الأساس كونه يقر بأهمية التوصل الى قضية منطقية واحدة تسري على كل شيء والتي هي القضية الجزئية الكلية بمعنى انه قد أضفى صفة العينية على الصفة الكلية معتقدا أن القضية المنطقية إذا ما تضمنت الجزئي سيكون من السهولة إثبات الواقعية في الفكر.

ولعل في هذا مخرج للتشكل التاريخي فالمنطق الذي يدرك العلاقات بين الحدوس هو لم يستطع إدراكها لو لم تكن موجودة انطلاقا من أن الحقيقة الفردية هي موضوع المعرفة العقلية، أي المنطق.

وهكذا افتخر كروتشه بأنه قد جاء بما لم يجيء به أرسطو حول المفهوم، فلما كان المفهوم عند أرسطو مفهوم مجرد أو تعميم فانه قد أصبح معه -أي كروتشه- الفكر نفسه بالغاً مرحلة العموم لان صفته الكلية لا تمنعه من ان يكون موجود في كل حدس وهو ما تجاوز به تجريدية أرسطو الى الواقعية العينية وبهذا الشكل اصبح المفهوم معبرا عن الحقيقة، عن الواقع، عن العالم، عن تاريخ العالم.

وهكذا نكون قد وصلنا الى مدخل رئيسي حيال موقفه من فلسفة التاريخ. فالكلام عن المنطق هيئ لنا صورة عن الفلسفة، فاذا كان كروتشه مغرما بالقضية الجزئية الكلية بحيث اعتبرها القضية الحقيقية نكون عندئذ امام

صياغة لفلسفة التاريخ جاهزة. فمن جهة أولى المنطق هو أساس الفلسفة أي متضمنا فيها، ان لم نقل انه هو الفلسفة ما يجعلنا نستنتج بان الفلسفة تعني الإدراك العيني والحقيقي، ومن جهة ثانية يجعل كروتشه التاريخ هو الحقيقة كونه يعرض الفكر في حقيقته المتمثلة بالماضي والحاضر والمستقبل بوصفها حاضراً أبدا من ناحية ومن ناحية أخرى أنه يختص بالواقعة الفردية أو الجزئية فأنه عندئذ يكون الطرف الأول - أي الجزئي - من القضية الموحدة التي تبغي محمولاً يمثل الكلي الذي هو فلسفة، فبالتوحيد بين كل من التاريخ والفلسفة شكل كروتشه موقفه، حيث الفلسفة جزء لا يتجزأ من التفكير التاريخي نفسه ذلك أن القضية الجزئية في التاريخ ليست قضية منطقية إلا أنها تحمل في معناها كعنصر من عناصرها التفكير الفلسفي[1].

وعلى هذا نكون قد تعرفنا على مهمة الفلسفة وهي تضمين المفاهيم المجردة لأحداث التاريخ، ومن ثم فان الحقيقة تدور في فلك كلا التاريخ والفلسفة، فالتاريخ يمثل الحقيقية مما يستدعي ان كل أنواع المعارف تاريخية لان المعارف حقيقية، اما الفلسفة وباعتبارها الطرف المهم في القضية الموحدة فأنها عندئذ تشارك في إدراك الحقيقة الواقعة، فحقيقة العالم الواقعي إذن هي المفاهيم العامة التي تصدق على الأحداث الجزئية من حيث أن الجزئي هو صورة مجسدة للمفهوم الكلي.

السؤال الآن ونحن في طور الفلسفة والتاريخ كيف نصف علاقة هذه المرحلة بالحدس؟ الجواب ان مرحلة الإدراك التي نشأت مع الفلسفة والتاريخ تتجاوز الفكر الحدسي كون الإدراك الذي يتكون من موضوع ومحمول يكون موضوعه ما وقع فعلاً أي التاريخ ومحموله ما هو كلي أي الفلسفة، وضمان وجود الفلسفة والتاريخ هو هذه الرابطة التركيبية بين التاريخ والفلسفة التي يكوّنها الحكم الإدراكي [2].

---

(1) كولنجود، ر. ج، **فكرة التاريخ**، ترجمة، محمد بكير خليل - مراجعة، محمد عبد الواحد خلاق- لجنة التأليف والترجمة والنشر - 1968- ص345.

(2) كروتشة، بندتو، (**المجمل في فلسفة الفن**)، ترجمة سامي الدروبي - دار الفكر العربي، مطبعة الاعتماد بمصر - 1947 ص87.

ووفقا لما سبق لم تكن الفلسفة إلا تفكيراً تاريخياً ومهمتها تكمن في إنتاج المفاهيم التي لولاها لما استطاع الإنسان فهم الواقع، من هنا يمكننا القول بان فلسفة المستقبل هي فلسفة تاريخية لأنها فلسفة للفكر الذي هو الواقع العياني وهذا الأمر سنفصل به بعد تعرفنا على النشاط العملي.

ثانيا، النشاط العملي: عنوان هذا النشاط يحيلنا الى الواقع الحقيقي حيث المحرك الفعلي للتاريخ هنا هو العمل المتمثل بالارادة والفعل، وابتغاءا لدائريته التي اطلقها لتأطير فلسفته اعتبر كروتشه ان النشاط العملي لا يمكن ان يكون لولا النشاط السابق- اي النظري- فهو يعتمد على الاول وليس العكس فاذا كنا نعرف دون إرادة أو فعل فإننا لا نستطيع أن نريد أو نفعل دون أن نعرف أولاً.

اذن كلا الإرادة والفعل واقعيان من هنا فهو قد جعل الارادة التي لطالما ارتبطت بالجانب النظري في الفكر الفلسفي عموما اقول جعلها تمثل نشاط الروح العملي البعيد عن التأمل النظري والمجرد للأشياء فهو لم يجعلها نتاج المعرفة بل جعلها نتاج الأفعال[3].

وفعلية الإرادة ترجع الى كون الانسان يمتلك الحدوس التاريخية للأشياء التي عرفنا مدى كونها حقيقية سابقا ومدى معرفته بالعلاقات بين الأشياء وبالتالي معرفته بالعالم المحيط به، وقد قسم كروتشه هذا النشاط الى لحظتي الاقتصاد والأخلاق.

اما الاقتصاد فهو مثل الفن اختصاصه الجزئي حيث يسعى -أي الاقتصاد- الى تحقيق رغبات جزئية خاصة بالإنسان الفرد، وقد استطاع كروتشه ان يغني الروح بالاقتصاد من خلال تداخل الحواس بالروح ما امكن انتاج اقتصاد ناضج ومتكامل ممثلا للشكل العملي والفاعل للروح[4]، والشكل العملي يتضح من خلال اختصاصه بالجزئي، الواقعي وليس السلع

---

(3) Croce, B. Aesthetic, T,by; Douglgs Ainslie Peterowen, Vision press painted in USA, London, 1967 p.47.

(4) Croce, B My philosophy, T,by; Caritt.E.F - printed in great Britain by:Black Friars press 1949 p 144

المجردة او القوانين والنظريات(*)، ويشير الى انه ان كان ثمة تعميم يصف الجزئي فيجب ان يترجم هذا التعميم بلغة الرياضيات التطبيقية التي تستتبع استخدام المفاهيم الواقعية الملموسة، فعلم الاقتصاد اذن يمثل تطبيق للرياضيات على مفهومي الفعل او الارادة أي هو يطبق الحساب على افعال بشرية معينة من اجل الحصول على النتائج[5] أي ان لا تكون رياضيات مجردة، ومن اجل ان يكون الاقتصاد متناغما مع مفردة الروح صبغه كروتشه بصبغة مثالية تتمثل بالتعاون بين الطبقات العليا والدنيا وتقوم على اساس النية الحسنة.

ومن اجل ان يبرر الذهاب الى اللحظة الرابعة قرر كروتشه ان الاقتصاد هو لحظة اولية في النشاط العملي ما يعني انه يستوجب إيجاد الخطوة الثانية لتكملة النشاط فبرأيه الاقتصاد كجزئي بحاجة الى لحظة كلية ليكتمل النشاط العملي واللحظة الرابعة -أي الاخلاق- طبعا هي اللحظة الكلية التي يريدها كروتشه ولاشك وكما هو الحال مع الجانب النظري فالمنفعة الخاصة بالاقتصاد هي مادة الأخلاق كما وان الاخلاق تعتمد على الاقتصاد ولا يجوز العكس حيث بالإمكان تحقيق غاية اقتصادية دون إدراك غاية أخلاقية لكن لا يمكن تحقيق غاية أخلاقية دون أن تتضمن غاية اقتصادية في داخلها..

واقتضاءا لقانون دائرية الروح يخرج الفرد مع الأخلاق من نطاق الفردية نحو الكلي أي الأخلاق وقد اسماها المنفعة الكلية[6] ووظيفة الأخلاق تكمن في المحافظة على وحدة الروح من التفكك وعلى خلقية جميع الأعمال الذي اكسبها طابع الكلية ذلك من خلال الصراع ضد الشر ويعزي كروتشه لهذا الصراع اهمية كبرى لإثبات وحدة الروح من جهة ولإعلان دور التاريخ من جهة أخرى، كون الشر هو ما يهدد بصورة مستمرة وحدة الحياة وحريتها الروحية والخير هو الاستعادة المستمرة والحماية

(*) هنا هو يحاول ان يطرح مفهوما جديدا للاقتصاد يختلف عن الاقتصاد المعتاد الذي يصيغ النظريات ويعممها.

(5) Croce, B. The Philosophy of economy and the science of economics (P.P.H), T,by Cecil sprigged, London, Oxford University Press,New York, 1966 p664.

(6) كروتشه، بندتو، (المجمل في فلسفة الفن)، ص14.

المستمرة لتلك الوحدة ومعها تلك الحرية[7]، فالصراع بين الخير والشر هو الحياة نفسها والحياة تظهر تمييزاً في أشكالها دائماً وتوحيداً في دائرة تلك الأشكال وهو ما يعلن عن صورة للتاريخ تبدو عامة وداخلية في ان واحد.

ووفقا لهذه الأشكال الأربعة يكون كروتشه قد قدم عالمه، عالم الروح، عالم يعرض أشكاله متضمنا الواحد للآخر واللاحق معتمد على السابق ما عدا الفن فهو الشكل الوحيد الذي لا يعتمد على غيره ولكن غيره كله متقوم عليه.

وهذه الدائرة بنشاطيها النظري والعملي تبدو متساوية القيمة والضرورة كونها تتابع ليس على اساس الأعلى والأدنى بل هي تبقى في دائرية لا تبحث عن القمة كما عند هيغل.

وبنشاطها -أي الروح- انما يرسم التاريخ صورتها ويمكن القول بسهولة ان ما قدم قبل قليل هو فلسفة كروتشه الروحية التي لا تتم من دون اكتمال النشاطين النظري والعملي، وان عصب هذه الفلسفة هو الفن.

1 - خطوة التاريخ الأولى نحو الفلسفة:

امتاز كروتشه عن غيره في رسم فلسفة تنطلق من الفن واعتبر ان كل شيء فيها هو فن سواء كان الفلسفة، الاقتصاد، الأخلاق، التاريخ، والإنسان حتى الإنسان العادي هو فنان لطالما يتكلم اللغة، لان اللغة عنده شعر، وان الشعر هو اللغة الأم للجنس البشري، ولما كان موضوعنا التاريخ فإننا نشهد بين الفن والتاريخ تقاربا عجيبا في موضوع بحثهما المتمثل بالحقائق الجزئية، الفردية لكن طريقة تناول هذه الحقائق بينهما جعل الفن فنا والتاريخ تاريخا، فبينما يروي التاريخ ما يحدث فان الفن يراه او يصوره، وبينما يمتلك التاريخ القدرة على التفرقة بين ما هو واقعي وما هو خيالي نجد الفن غير قادر على ذلك، وبينما التاريخ يحمل معنى الكلي الى

---

(7) Croce, B. History as the story of liberty, T,By; Sylvia Sprigge... London, George Allen and Unwin Limited 1949 p56.

جانب الجزئي نجد الفن يحمل الجزئي فقط وهذا التمييز ضروري لأنه لو لم يكن التاريخ كذلك لأصبح فنا.

أرشدنا الكلام السابق الى الملامح الأولى التي يريد كروتشه ان يرسمها لتاريخه، فالتاريخ معه إذن يحمل صفتي الجزئي والكلي وصفة الكلي هي سبيله الى الفلسفة، وسيغدو الجزئي بهذا المعنى صورة مجسدة للكلي وستغدو الكليات مفاهيم تصدق على الجزئي وهذه الخاصية تجعل التاريخ مختلف عن العلوم الأخرى التي تبحث القوانين العامة والمفاهيم المجردة أي العلوم العملية التي ربما تكون جزءا من التاريخ او الحقيقة لاسيما اذا قصد بها الأحداث الفردية ولكنها تبتعد عن التاريخ حالما تتجه باتجاه القوانين العامة المجردة لان هذه القوانين ستكون موضوعا عاما يدرسه العلم ومجردا أي بعيدا عن الجزئيات فتغدو مزيفة بنظر كروتشه لأنها ستفتقد للمضمون الملموس بابتعادها عنه نحو القوانين، وهذا التوجه لا يلاءم التاريخ الذي تظهر مصداقية بحثه من كونه لا يتجاوز الجزئيات بل من تضمينها بالفلسفة، فالفلسفة بكلياتها تتشخصن من خلال الجزئي.

والمعرفة التاريخية هي معرفة الحقائق الجزئية المعاصرة إن كانت في الحاضر فعلا أو ان كانت في الماضي باستحضارها في عقلية المؤرخ وعيشه تجربتها التاريخية وانسجامه معها. والتاريخ هنا مرتبط بحقيقة كروتشه (الروح) من هنا سيجعله كروتشه يتبع مسارا دائريا تتوافق مع دائرية الروح، حيث ترتبط بدايته بنهايته في دائرة مستمرة ليس لها بداية ولا نهاية، فنحن في التاريخ ونحن التاريخ أنفسنا، التاريخ بفئاته الأبدية، بعمليته الجدلية، بعودة دورات الحزن والفرح، ومسيرة التاريخ هذه اوحت لكروتشه صورته بمثابة الدراما حيث يقول انه (الدراما غير الخاضعة للزمن ولكنه يبتدع ويستغل الزمن لمتطلباته الخاصة كخارطة موضوعة لتوضيح الطريق من خلال نشاطنا الذي لا يتوقف، وهذا يعني أننا يجب أن ننظر إلى المستقبل أو حياة أخرى من أجل لقائنا الأبدي اللامتناهي بل يجب إحداثه في الحاضر بوصفه الوحيد الممكن)[8]، لأن الحاضر هو الوحيد العيني. فالحاضر هو نقطة

---

(8) Croce, B. Character and meaning of the new philosophy of spirit, P.P.H, p79.

المركز في التاريخ كونه يمتلك القوة نحو تحضير الماضي وبث الروح فيه من خلال النقد وكونه يتمثل المعاصر بروح نقدية واعية أيضا ولن يكون هذا النقد وهذا الوعي إلا بالمؤرخ، الذات النقدية، التي بنشاطها إنما تضفي معنى على التاريخ.

2 - الفلسفة سبيل التاريخ نحو تشكله

لقد ضمّن كروتشه مؤلفاته الأربعة التي هي على التوالي (علم الجمال بوصفه علم التعبير وعلم اللغة العام) و(المنطق كعلم للتصوير) و(الفلسفة العملية: الاقتصاد والأخلاق) و(النظرية: تاريخ علم كتابة التاريخ)، ضمنها فلسفته التي أطلق عليها اسم فلسفة الروح(9)، وفلسفة الروح عنده تساوي الواقع الواحد غير القابل للانقسام والواقع هو العالم، عالم الفعالية الذي تندمج فيه الطبيعة كلحظة سلبية مشكلة مع لحظة الروح الإيجابية وحدة باطنية كاشفة عن صيرورة نشاط الروح.

ووفقا لهذه النتيجة يطرح لنا كروتشه كيفية تكوين المعرفة بالمتمايزات فالمعرفة والحقيقة اللتان تمثلان الفكر ذاته تفترضان وجود صور ذهنية متمثلة في ذهن المؤرخ.

ويبرز دور الفلسفة في إدراك الواقع العياني من خلال تمييز لحظات النشاط الإنساني المعبرة عن الروح وترتيبها وتحديد علاقة الواحدة بالأخرى والكشف عن الدور الذي تقوم به في تكوين الحقيقة. فموضوع فلسفة الروح الوحيد إذن هو (المتمايزات الأربعة) المتمثلة بالجمال والحق والمنفعة والخير كما ذكرنا سابقا.

وهذه المتمايزات جعلها كروتشه أساسا لفلسفته وصيرورة لعالمه لان سيرها وبشكل دائري داخل الحقيقة أو داخل الروح يجعل منها الحقيقة ذاتها والأكثر من هذا حرصا منه على عدم وجود ما هو أكثر حقيقة منها ليكون

(9) افراح لطفي عبد الله نظرية كروتشه الجمالية، دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت، لبنان - 2011 - ص22.

هدفها[*] لكن هل هذا يعني أن كروتشه قد اغفل البحث عن غاية كاملة كما هو الحال مع هيغل؟ الجواب: كلا، فكروتشه لطالما أراد لان يكون بحثه كاملا، ولكن صورة الكمال التي يبغيها، رسمها بطريقة مختلفة عن طريقة هيغل، وهي لم تقل مثالية عنه، ذلك لان تفسيره لدائرية المتمايزات المكتفية بذاتها والمتكاملة لا تعدو أن تضمر هدفا للسعي الى الكمال، من خلال علاقة كل شكل مع الآخر بما يتفق وطبيعته التي تحددها وظيفته وموقعه في الدائرة[10] وربما يلوح لنا هنا هدف كروتشه في محاولة الوصول الى نوع من الدائرية للروح ليس لها لا بداية مطلقة ولا نهاية مطلقة استنادا الى إن جميع الأشكال ضرورية من خلال وظيفتها الضرورية ما يجعل الواحدة منها نتيجة للسابقة وبالتالي مادة للشكل اللاحق، وهي صورة لدائرة لا أول فيها ولا أخير تدور هكذا وبدون توقف لتعلن عن صورة التاريخ.

الآن وبعد هذه التفصيلات اعتقد ان دور الفلسفة في تشكيل التاريخ اصبح واضحا. الأمر الذي يدعونا لان نتعرف قليلا على التاريخ فيما يأتي.

3 - التاريخ وتفصيلاته:

نستطيع ان نقول ان تفصيلات التاريخ قد اتخذت لدى كروتشه منحيين: الأول، تفصيلات شكلية تتعلق بأنواعه وهي تتعلق بطبيعة أشكال دراساته والثاني، جوهرية تتعلق بوظيفة التاريخ ضمن فلسفته.

ولو بدأنا بالأول سنجد ان كروتشه يميز بين عدة أنواع من الدراسات التي تتناول الخبر او الوقائع مثل: التاريخ والأخبار والسجل، وتمييزه هذا مبني على أساس هدفه الذي أعلنه مسبقا في ان التاريخ هو الشكل الحقيقي الوحيد في دراسة الوقائع كون التاريخ عنده يدرس الأحداث والوقائع الحية المعاصرة وهذا عكس الأخبار كونها تمثل الوقائع الميتة والمندثرة أي الماضية وهو على عكس السجل ايضا الذي يتعلق باللاحق من التاريخ،

(*) يقصد قمة هيغل التي جعلها غاية فلسفته.

(10) Croce, B. Character and meaning of the New Philosophy of the spirit, P.P.H, p.82.

وهذا ان عنى شيئا بنظر كروتشه فانه يعني بأنه سيجسد التاريخ الخالي من الروح كونه سيروي التاريخ من دون أي تمثل للواقع ومن دون أي رؤية ملموسة لتجارب الواقع ولا لشخصيات التاريخ، وكل هذا مبني على جعله السجلات من مخلفات التفكير التاريخي التي سيغدو الأرشيف مكانها وستكون مادة محفوظة من قبل العلماء ورجال الأرشيف الذين يبحثون عن هكذا تاريخ خال من الروح.

ونتيجة لذلك يمكننا أن نعدد للتاريخ ثلاثة أنواع(11):

الأول: يمثل التاريخ الحقيقي القائم على رؤية الواقعة الماضية حية وحاضرة عن طريق تمثل شخصياتها وأحداثها وظروفها.

الثاني: هو التاريخ اللغوي، وهو النوع القائم على مجرد تجميع المادة التاريخية والنسخ والترجمة مما يجعل التاريخ عملاً من أعمال القص واللصق وهذا ما رفضه كروتشه ومن بعده كولنجوود أيضاً لأنه يمثل التاريخ الزائف.

الثالث: هو التاريخ الرومانتيكي القائم على تقمص شخصيات الماضي وتمثل أحداثه إلا أنه يحكم من خلال أهوائه أو شعوره وعاطفته مما يزيف أحداث التاريخ، وذلك من خلال حب المؤرخ أو كراهيته للموضوع أو الشخصية المراد بحثها.

ولعل ماتتطلبه فلسفة كروتشه هو النوع الاول من التاريخ فهو النوع الوحيد الذي يتلاءم مع فلسفته التي هي فلسفة الروح الفعالة والنشطة لاسيما وان كروتشه قد وصف التاريخ بصفة فلسفية تشمله وتشمل الإنسانية جمعاء وهي (الحرية) فالحرية هي من تضفي على عمل التاريخ الإبداع الأبدي، هذا فضلا عن انها تمثل موضوع كل تاريخ فتغدو عندئذ المبدأ الذي سيفسر لنا كلا سير التاريخ وفكرة الانسانية(12)، ووفقا لهذا يمكننا ان نضع إصبعنا

---

(11) عبد الله، افراح لطفي نظرية كروتشه الجمالية ص42-43.

(12) ويد، جيري، ج، ألبان، المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس الى توينبي، ترجمة، ذوقان قرقوط، دار القلم، بيروت-لبنان 1972 طبعة أولى، ص253.

على صورة التاريخ التي ترتسم وفق ما أراده كروتشه لفلسفته.

أما المنحى الثاني فهو المنحى الذي سيتبين من خلاله عمق التاريخ بتزاوجه مع الفلسفة. وهذا المنحى سيتجسد من خلال اولا التركيز على خصائص وصفات هذا التاريخ والثاني من خلال تبيان علاقته بالفلسفة:

فمن اهم خصائص التاريخ هو انه **أولا يمثل تاريخ تطورات الروح الأزلية او حقيقة تطوراتها**، بمعنى ان وظيفته تقوم على تسجيل الإحداث التي ترتسم داخل الروح بعد إدراك الروح لها، والتاريخ هو حقيقي وحقيقته آتية من كونه يمثل تاريخ الحقيقة الوحيدة الموجودة بالعالم اقصد (الروح) وهذا يدعونا الى الخاصية الثانية: وهي **ان التاريخ دائم التجدد** فهو ليس تقدم الى ما لا نهاية بل هو تكرار لدائرية اللحظات الأربعة، ليس تكرار ساكن بل تكرار متجدد في كل مرة يبدع ويستمر تجدده لطالما تتجدد الدورات وهذا آت من كون ان الروح الذي عرفنا انه حقيقة يمثل العالم أي الواقع والحياة أي التاريخ وان هذه الروح (الحقيقة) هي متغيرة ومتحركة ولا تنتهي أبدا فهي في حركة دائرية مستمرة ومتجددة وهو أمر ينسحب على التاريخ حيث سيغدو إضافة الى كونه حقيقة سيغدو دائم التجدد. والخاصية الأخرى للتاريخ هو **انه تاريخ معاصر**، ولعل ولع كروتشه بان يكون التاريخ معاصر متأت من كونه استهجن الاعتماد على الماضي او التسلح بالمستقبل لان كلاهما سيفرغان التاريخ من معناه، والمعاصرة فقط هي من ستجسد حقيقته وبالتالي ستجعله لا ينسى الماضي وينضج نظرته للمستقبل وهذا بالطبع آت من كون الروح نفسها تنتهج نفس هذا النهج، كونها فالروح في تطورها الدائري المستمر تتمثل الماضي حاضرا، حيث ستحيا أحداث الماضي السحيق في ذهن المؤرخ مرة أخرى بطريقة تفسيرية نقدية، فالمؤرخ يبث الحياة في الأحداث الماضية وهو ما يجعل التاريخ كله معاصرا.

وبهذا الشكل تتحدد خصائص التاريخ الذي يريده كروتشه فهو ينطوي على الروح الذي تمثل الحقيقة الوحيدة فهو اذن حقيقي وهو ينطوي على تجدد الروح الدائم فهو إذن متجدد وبالتالي فهو يبث الحياة بالأحداث الماضية لجعلها معاصرة وهذا لم يكون من غير امتلاكه قدرة تفسيرية واعية

ونظرة نقدية عالية. وطبعا هذا الكلام جميعه يشير الى خصيصة أساسية للتاريخ وهي تماثله التام مع الفلسفة وهو بحثنا الآتي:

4 - الفلسفة والتاريخ

ان معادلة الفلسفة والتاريخ عند كروتشه تتجسد من خلال قضية الجزئي والكلي، فالفلسفة متمثلة بالكلي -أي المفاهيم الكلية- تبقى فارغة من المعنى ما لم ترتبط بالوقائع الجزئية وبارتباطها هذا تصبح المفاهيم الفلسفية مفاهيم عيانية فما هو فردي (أي التاريخ) والذي يعني الواقع لا يوجد معزولاً عن الكلي (أي الفلسفة) الذي هو من العقل وعليه يكون إدراك ما هو فردي او جزئي بدون العقل باطل وإدراك الكلي بمعزل عن الحقائق الجزئية باطل أيضاً لعدم استناده إلى الواقع الملموس، وعلى هذا تكون القضية الحقيقية الكلية التي تصدق على الحقائق الجزئية التي تنطبق عليها، فمفهوم القضية الكلية يجب أن يجد تجسيده في الحقيقة الفردية التي هي عنصر من العناصر المكونة للتاريخ.

ووفق الكلام السابق ترادف الفلسفة ما هو مشخص وتغدو مفاهيمها عيانية، وتغدو عيانية الفكر هي موضوع الفلسفة، اما التاريخ فمهمته تسجيل تكشف الفكر في ذاته[13]، من هنا ستكون الفلسفة تفكير تاريخي لأنها كطرف في القضية الجزئية الكلية

سيجعل دورها في تحقيق صدق هذه القضية مهما الى جانب التاريخ الذي سيؤازر الفلسفة في مصداقية هذه القضية من خلال الجزئيات، وعنده سوف لن يكون الحكم التاريخي سوى الوحدة بين الجزئي والكلي بين الإدراك الحسي والتصور، وهكذا سيتطابق التاريخ مع الفلسفة وبالتالي تطابقهما مع الحقيقة، فلا يمكننا التفلسف اذن من دون الرجوع إلى الوقائع أي إلى التاريخ لأن ما موجود حقا هو تغلغل التاريخ في الفلسفة وتغلغل الفلسفة بالتاريخ ومن ثم تمثلهما لمعرفة الحاضر، العيني الوحيد الذي يؤمن

(13) كروتشه، بندتو، (المجمل في فلسفة الفن)، ص7.

به كروتشه وتمثل الماضي حاضرا لكي يعطيه لمسة واقعية وليست مجردة.

وعليه فالتفكير في التاريخ هو تفلسف ومن ثم لا يمكن التفلسف من دون الرجوع للتاريخ وبهذا يكون كروتشه قد حدد ما اراده من الفلسفة والتاريخ وهو بهذا التحديد أراد ان يثبت للقارئ بأنه قدم شيئا يختلف عما قدمه فلاسفة التاريخ، ففلسفته للتاريخ بارتباطها بالواقع العياني يجعلها بعيدة كل البعد عن صفة التجريد في فلسفات التاريخ الاخرى هذا فضلا عن تجدد الدائرية باستمرار وغناها من داخلها أي من خلال الأشكال الأربعة يجعلها اكثر واقعية -بنظر كروتشه طبعا- إذا ما قورنت بغيرها التي تسبب دائريتها الركود غير المتجدد والتي تعتمد على علة خارجها لاغنائها. وهذا الكلام قد يعزز أهمية تناول موقف كروتشه من بعض فلسفات التاريخ الأخرى.

5 - فلسفات التاريخ بين كروتشه وغيره من الفلاسفة(14)

لما جعل كروتشه التاريخ هو تاريخ لتطورات الروح النابعة من العقل الإنساني فانه بذلك قد عارض (كانت) الذي اخضع الأفعال الإنسانية لقوانين الطبيعة لأن تفسير كانت هذا قد أضفى عليها طابعاً آلياً بوصفها - أي الأفعال - نتائج لقوانين الطبيعة، فأعمال الإنسان هذه حتى وان كانت في جوهرها بعيدة عن الإدراك الحسي لأنها خاضعة للقانون الأخلاقي لكن عندما يقصها التاريخ أي يحكيها فأنه يعرضها بوصفها ظواهر ولما كانت ظواهر فهي عندئذ تدرك بالحس ومن ثم تخضع بذلك لقوانين الطبيعة كنتائج لأسباب، إذن فالتقدم في حياة البشرية لا يرد إلى خطة من وضع الإنسان بل إلى خطة من وضع الطبيعة ينفذها الإنسان دون أن يفهمها بمعنى أن استهداف الطبيعة لوجود غاية فكرة لا سبيل إلى إثباتها أو نفيها كما في قوانين الاستقراء العلمي، ولكننا مع ذلك نأخذ بها لأننا لا نستطيع أن نفهم الطبيعة بدونها فحين (يتكلم المؤرخ عن خطة من وضع الطبيعة تتبلور في سياق التاريخ لا يقصد بذلك أن هناك عقلاً مادياً أسمه الطبيعة، يعتمد وضع خطة تنفذ في التاريخ وإنما يقصد أن التاريخ يتقدم كما لو كان هناك مثل

---

(14) انظر افراح لطفي عبد الله نظرية كروتشه الجمالية ص46 وما بعدها.

هذا العقل) - ومن ثم يرى كولنجوود في هذا الرأي - (أن الاتساق بين خطة من وضع الطبيعة وقوانين تفرضها الطبيعة ينطوي على نتائج تكشف عن ضعف خطير في فلسفة كانت عن التاريخ)، ولكن (كانت) حاول أن يجعل التاريخ وتقدمه مرتبطاً بناحيتين: الأولى: بعقل الإنسان وأفعاله، والثانية: بعناية الطبيعة بالبشرية على الرغم من شرور الإنسان، فأفعال الإنسان إنما تصدر عن عبث وشر وغرور وطمع مما جعل الحرب متواصلة والسلام متعذراً، ولكن حالة عدم الاستقرار وعدم السلام يعزيها (كانت) أساساً إلى الطبيعة لأنها بهذا تبغي صالح الإنسان إذ بشقائه وعدم استقراره وتضحيته بسعادته يتم التقدم الخلقي والفكري، وبالتالي تقدم النوع الإنساني، فالإنسان بوصفه خاضعاً للعقل تمر حياته عبر عملية تاريخية تتطور فيها القوى الكامنة إلى حد الكمال تحاول أن تخرج إلى حيز الوجود والوسيلة (التي تنتهي إلى تحقيق سيطرة العقل على هذه الصورة - الأخيرة - هي الطيش الإنساني ومعناه الشهوة والجهل والأنانية).

(فكانت) على الرغم من إعطائه دورا للعقل لعبه خلال العملية التاريخية، لكنه لم يتنازل عن دور الطبيعة التي منها أساسا يتم تطور الإنسان وأفعاله الموقف الذي رفضه كروتشه منذ أن جعل التاريخ يمثل تطور الفكر الإنساني وهو تفسير قد وجد اتفاقا مع موقف هيغل الذي جعل التاريخ ما هو إلا تاريخ للفكر، وكاد هيغل أن يلمح حقيقة التطابق بين الفلسفة والتاريخ التي أقرها كروتشه فيما بعد لكنه سرعان ما أضاعها عندما جعل التاريخ بغير فلسفة والفلسفة بغير تاريخ لان التاريخ عنده ما هو إلا إعلان فكرة، فالتاريخ هو التفتح الذاتي للمطلق أو الفكرة المتجسدة، فالفكرة تبقى مجردة إلى أن تجد (مضموناً عينياً تتحقق فيه هو التاريخ، والتاريخ لا يوجد وراءه سوى الفكرة والفكرة مجردة فالتاريخ هو ما قبل كل شيء إذا اعتبرناه أول مظهر عيني وأول تحقق موضوعي للفكرة)، فهيغل قد فصل بين الفكرة المجردة التي تحدث في الفكر وبين تجسدها الذي يحدث عملياً في الواقع وهو ما رفضه كروتشه الذي وحدَّ بين الفلسفة والتاريخ.

ومن ناحية أخرى رأى هيغل إن سر حركة التاريخ وحقائقه تكمن في العملية الجدلية كون التاريخ يقوم بنظره على صراع الأضداد،المجال الذي

سمح لكروتشه أن يدخل ناقدا له، على لسان كروتشه يقول كولنجوود في كتابه (فكرة التاريخ) أن (المفاهيم المجردة ترتبط فيما بينها بعلاقة التناقض مثل ذلك قولنا حسن وسيء وصادق وكاذب. . .الخ، ثم يقول - بأن هذه النظرية التي تستند إليها العلاقة بين هذه المدلولات المجردة كان قد عرضها هيغل في نظريته عن الجدل وهي التي تعرض للتكيف الدقيق للعلاقة الضرورية بين مدلول من هذه المدلولات المجردة ومدلول آخر هو النقيض منه ذلك أن الفكرة المجردة في أول الأمر تكون باعثة على قيام فكرة هي النقيض المنطقي منها فكرة لابد لها بعد ذلك من أن تنفيها إذن يكون بقاء الفكرة المجردة الأولى مرهوناً بما تثير من أفكار مضادة لا تفتأ أن تتغلب عليها، ولكن الموجودات المادية التي تصدق عليها هذه المدلولات المجردة لا ترتبط ببعضها البعض إطلاقاً عن طريق هذا التناقض المنطقي وإنما تقوم علاقتها على التفرقة أو التمييز بينها وبين غيرها ونجد نتيجة لهذا أن العلاقة بينها لن تستند إلى منطق الجدل، وفي التاريخ الذي هو تاريخ الجهود الفردية والأشخاص والمدنيات لا محل للجدل، كذلك في حين أن كل فلسفة هيغل في التاريخ ترتكز على المبدأ القائل بأن كل عملية تاريخية هي عملية جدلية)،بمعنى أن نظرية هيغل الجدلية قد فقدت قيمتها في التاريخ من حيث أن الفكرة المجردة لا تلاقي نقيضها بل تجسيدها فقط في الواقع في نظر كروتشه، ولكن كولنجوود يؤيد هيغل من حيث أن كلمات التناقض والتنافر توجد في الأفكار الداخلية التي تنبثق منها الأحداث وليس في أحداث التاريخ الخارجية. وبغض النظر عن هذا فأن هيغل قد جعل العملية التاريخية عملية جدلية وأن التاريخ هو تاريخ الفكر، تاريخ الأعمال الإنسانية وبمعنى أنه مرتبط بإرادة الإنسان التي تمثل تفكيره الذي استبعده كروتشه عندما جعل جوهر التاريخ مرتبطاً بالفكر حقيقة لكن هذا الفكر مستقل عن الإرادة التي تمثل الأخبار اللاحقة للواقعة التاريخية.

ولما كان الحدث التاريخي عند هيغل ما هو إلا فكرة تتجسد في الواقع فأن المظهر الخارجي للحدث التاريخي يبدو حراً فوضوياً وبدون هدف أما ما يكمن وراء هذا المظهر الخارجي ما هو إلا أفكار مجردة تبدو حتمية ومعقولة ومتصفة بالضرورة، فحقائق التاريخ إذن تبدو مختلفة في

الخارج عنها في الداخل مما عرضه للنقد وخاصة من قبل كروتشه، وعندما جعل هيغل كل شيء في التاريخ تجلياً للروح فأننا عندئذ (لا نقيم اعتباراً ونحن نطوف عبر الماضي مهما يكن اتساعه إلا للحاضر وحده آية ذلك أن الفلسفة إذ تشغل نفسها بالحقيقة تتعاطى مع الحاضر الأزلي فلا شيء يضيع في الماضي لأن الفكرة حاضرة والروح خالدة)، فالمؤرخ عندما يبحث الواقعة التاريخية حتى وأن كانت ماضية فأنه يجعلها حاضرة في مخيلته. وهذا ما أشاد به كروتشه فيما بعد عندما جعل التاريخ كله معاصراً.

ولما جعل هيغل التاريخ هو تاريخ أعمال الإنسان فأن شوبنهور أيضاً قال (التاريخ والخبرة، يقدمان لنا ملاحظات تجريبية لسلوك الناس، أكثر مما يقدمان لنا لمحات عميقة للطبيعة الباطنية للإنسان)، فسلوك الإنسان وأعماله يكونان التاريخ، وقد توصل شوبنهور إلى نظريته في التاريخ عن طريق تمييزه التاريخ من الشعر كما ميز أرسطو قبله بينهما، فشوبنهور عندما حاول أن يربط الشعر بالفلسفة من حيث أن كليهما يتناول ما هو كلي كالأفكار والمثل في الوجود والذي اختلف بهذا عن كروتشه الذي لا يجعل الشعر مرتبطاً بالفلسفة أولاً ومن ثم فأن الشعر بما هو جزئي وبما هو نظري أي بعيد عن كل ما هو عملي وملموس الذي يخص الفلسفة - فأن الشعر يختلف عن التاريخ عند شوبنهور من حيث أن المثال الذي هو موضوع الشعر يعبر عن الكل أي عن الظواهر مجتمعة والتاريخ الذي يكون موضوعه الظاهرة الحقيقية كما تأتي في الواقع، وبهذا يكون التاريخ تابعاً لمبدأ العلة الكافية (لأنه يتتبع الحدث الجزئي، كما يطور ذاته في الزمان، وكما يظهر في سلسلة العلل والمعلولات). أي أن التاريخ يصف لنا الظاهرة من حيث ارتباطها بالظواهر السابقة واللاحقة عليها أي من حيث ارتباطها بالزمان، ويقترب معنى التاريخ عند شوبنهور من كروتشه من حيث أنه (يتناول الجزئي - لكنه يبتعد عن كروتشه عندما يقول أن - التاريخ لا يمكن أن نعده، جزءاً من الفلسفة).

ومن جهة أخرى فأن كروتشه قد اقترب من برجسون عندما جعل التاريخ تاريخاً للفكر فبرجسون وان لم يتوافق بدقة وكروتشه فأن التاريخ الذي جعله برجسون تاريخاً للفكر يمثل تاريخ المشاعر والأحاسيس التي

نعيها مباشرة والتي هي من قبل وعينا الذاتي وليس الموضوعي أما ما هو خارج وعيناً أي ما هو خاضع لمقولات الزمان والمكان، فهو من شأن العلم بينما التاريخ هو من شأن الفكر والديمومة، ولما كانت الديمومة لا تنتهي أي إذا كانت حالة معينة مثلاً تتشابك فيها الحالات الماضية مع الحاضرة، فأن هذه الحالة لا تنتهي لأن حالة أخرى تأتي بعدها وهذه الحالة الأخيرة تحوي في طياتها الحالات الماضية، فالماضي عند برجسون ليس سبباً والحاضر نتيجة بل أن الحاضر نشاط حر يتضمن ماضيه -وهنا نلمح بعدا كروتشيا- فالاستمرار يبدو من احتضان الحاضر الماضي، وإذا ما توقف المؤرخ على حدث لبحثه فأنه يقوم بعملية اقتطاعه اقتطاعاً مصطنعاً من استمراريته أو بالأحرى من الديمومة، وبهذا يمثل التاريخ عند برجسون عملية وجدانية بل وحتى العالم يمثل حالة وجدانية ولكننا نعيه عندما نمدد من ديمومتنا شيئاً فشيئاً (إلى مجمل العالم المادي لأننا لا نرى سبباً لحصرها في الجوار المباشر لجسدنا)، وهكذا فنحن نتطلع إلى العالم من ناحيتين الأولى وجدانية والأخرى ظاهرية لأننا ندركه بالحواس، أما التاريخ فهو حالة وجدانية، ومع هذا فأننا لاحظنا مدة شمولية الديمومة أو الحدس عند برجسون لأنه قد شمل ما هو وجداني وما هو ظاهري أي الكون كله، الموقف نفسه نجده عند كروتشه الذي وأن جعل الحدس فردياً لكنه (بموجب صورته عام، فالحدس الفني ليس غنائياً فقط بل هو كوني)، وأن هذه الشمولية تسود التاريخ أيضاً عند كروتشه من حيث أن ما يبدو على أنه التكرار في الحوادث بتقدم الإنسانية هو ليس (إلا موقعاً أكثر اتساعاً فكلما ارتفعنا أكثر وأكثر في صعودنا الدائري - كما عند فيكو - ازدادت نظرتنا عرضاً وفكرنا شمولاً» بالإضافة إلى النظريات التاريخية السابقة فأن كروتشه رفض النظريات التاريخية الوضعية التي تجعل التاريخ قائماً على أسس تجريبية، وهذا ما نجده عند (تين) الذي جعل الكتابة التاريخية ليست إلا العلل الطبيعية وتوصل (تين) إلى العلل العامة التي تنتهي عندها سلسلة العلل(*) وهي السلالة والوسط والزمن، وبهذا تتوضح مهمة المؤرخ العلمية

(*) من المتعارف عليه أن هذه العلل تترجم إلى الجنس والبيئة والعصر، لكننا ارتأينا أن نضعها كما وردت في كتاب كاسيرر.

عندما ينجح في التوحيد بين هذه العلل في الظاهرة المراد بحثها. وبهذا الشكل استطاع (تين) أن ينقل الوجود التاريخي من عدم التجانس إلى شكل بسيط ومفهوم، ولعل هذه النقطة هي التي جعلت كروتشه ينقده لأنه أي (تين) بتوصله إلى هذه العلل الثلاثة وإعلان رضاه عنها اعتقد بأنه (من غير المستطاع القيام بأي تحليل بعد ذلك أو كان هذه التحليل لم يعد ضرورياً، وعلى حد قول كروتشه هناك ينتهي البحث فقد أمكن الوصول إلى عالم أزلي أو صفة مشتركة لدى كل المشاعر والأفكار الخاصة بأي قرن أو شعب أو إلى سمة لا يمكن أن تنفصل عن أفعال عقل هذا القرن وروحه هذه كانت العلل الكبرى الكلية والغائية)، ولما كانت هذه العلل الكلية هي نفسها الصفات الغيبية عند المدرسيين بدلاً من العلم، فلاحظ كروتشه كما يقول كاسيرر (إن قوة الخيال عند (تين) قد رأت في هذه الأسماء ما ظنته شيئاً أصيلاً وفائقاً، ولكن العقل النقدي لم ير في ذلك أي معنى لأن الفكر النقدي يطلب من الباحث ذكر الأسباب الخاصة بأصول الوقائع أو مجموعات الوقائع التي تسمى (قرن) أو (سلالة) وعندما يفعل العقل النقدي ذلك فأنه يبين بجلاء أن مثل هذه الكلمات لا يمكن أن تكون كلية أو دائمة، فبقدر ما أعرف ليس هناك وقائع كلية أو دائمة، فلا يمكن أن يكون الألماني أو الشمالي مثل هذه الوقائع كما أنني لا استطيع أن أصف الموميات التي تبقى عدة ألوف من السنوات وإن كانت لا تبقى إلى الأبد والتي تتغير ببطء، وإن كانت تتغير مع ذلك، بأنها وقائع).

وبهذا الشكل رفض كروتشه نظرية (تين) القائمة على النزعة الغيبية والطبيعية والقائمة على آلية بتمسكه بمبدأ العلية لأنه كما سبق وأن رأيناه قد رفض كل فلسفات التاريخ لنفس السبب، ومن ثم رفض المنهج التجريبي في التاريخ الرفض الذي نجده أيضاً عند كولنجوود صاحب النظرية التاريخية المعاصرة والذي بدا قريباً جداً من نظرية كروتشه للتاريخ من حيث جعله التاريخ كله معاصراً لأن الماضي يحضر في ذهن المؤرخ حالما يشرع في بحثه، ومن ثم فأن التاريخ يختص بالواقعة الفردية وبالتالي تأكيده على تطابق الفلسفة والتاريخ الذي أكده كروتشه قبله.

النتائج :

أولا، عبارة " فلسفة الروح" التي هي فلسفة كروتشه تعبر عن حركة فعالة ونشطة وديناميكية لا يمكن تفسيرها ووصفها إلا من خلال التاريخ الذي يسير بنفس خصائص حركة الروح تلك.

ثانيا، التاريخ الذي يقصده هو التاريخ الحقيقي تمييزا له عن التواريخ غير الحقيقية، أي تلك التي تروي الأحداث من دون روح كالسجل والأخبار.

ثالثا، حقيقية التاريخ آتية من كونه يختص أولا بالجزئي، الفردي، أي ما هو واقعي مشخص، وثانيا من كونه يختص بالمعاصرة فهو من اجل بحث واقعة ماضية يجب استحضارها في ذهن المؤرخ لتغدو معاصرة، فمهمة المؤرخ بث الروح في الأحداث الماضية لروايتها وليس تسجيلها كحادثة مرت من دون أي استحضار.

رابعا، السؤال هل التاريخ سيبقى مختصا بالجزئي فقط؟ الجواب كلا.. لان التاريخ من اجل أن يكون حقيقيا فعلا يجب أن تؤطره المفاهيم الكلية(الأحكام) وان شئنا الفلسفة.

خامسا، الفلسفة هي التي تغتني من الواقع لتكون حقيقية فهي تتشخصن بالوقائع والوقائع ليست إلا أحداث التاريخ الفردية التي لم تصل إلى مرحلة النضج ما لم تتشكل وفق مفاهيم كلية.

سادسا، وفقا للنقطتين الرابعة والخامسة نشهد فلسفة للتاريخ عند كروتشه، لكنه وصفها بأنها تختلف عن غيرها لأنها وفقا للخصائص الماضية، ليست لها علة تحركها من خارجها، وليس لها هدف أعلى او قمة تبغي الوصول اليها، كما ان التاريخ لا يسير بحركة وقوانين ثابتة أي لا حتمية في التاريخ، ومن ثم وأخيرا فان التاريخ متجدد أبدا أي لا يتكرر.

سابعا، هذا ان عنى شيئا فانه يعني اننا مع كروتشه في ظل فلسفة للتاريخ تتشكل وفق صورة الروح، أي دائرية دينامية كونها تحوي متمايزات في فعالية ونشاط دائمين، أي دائرية لا تتكرر بل هي في تجدد دائم هذا من

جهة ومن جهة أخرى فان الاهتمام بالجزئي من قبل التاريخ الذي يشكلها يضفي عليها طابع الواقعية، ولكن لأهمية تأطيرها بالكلي أي الفلسفة سيجعل منها فلسفة تاريخ حقيقية، وهذا كله مبني على افتراض طرحه كروتشه منذ البدء وبنى فلسفته على أساسه وهو القضية الجزئية الكلية التي تسري على كل شيء، وكان أوضح ما سرت عليه هو فلسفة التاريخ من حيث تضمن الكلي (الفلسفة) للجزئي (أحداث التاريخ).

الفصل الحادي عشر

نحو تأسيس لمقاربة بيولوجية سيميائية للحضارات
قراءة في فلسفة التاريخ لدى شبنجلر

نبيل محمد صغير(*)

مقدمة:

إن البحث في فلسفة التاريخ لدى شبنجلر يعد من المواضيع العسيرة والمهمة والخطرة في الوقت نفسه، فذلك العسر ينم عن عدة أسباب موضوعية؛ ذلك أن هذا الفيلسوف يعد من أهم الفلاسفة المثيرين للجدل نظرا إلى طبيعة المواضيع التي تناولها في كتابه الشهير أفول الحضارة، كذلك، إلى قلة النصوص العربية التي تناولته بالدراسة والبحث، ماعدا عبد الرحمن بدوي الذي ألف عنه كتابا أسماه " شبنجر"[1]، كما شكلت الدراسات المكتوبة بغير اللغتين الفرنسية والإنجليزية عائقا حقيقيا في لملمة نصوصها وإدراك فحواها الحقيقي؛ فقد جاءت معظم الدراسات التي حاولت تفكيك وتحليل فلسفته التاريخية مدونة باللغة الألمانية، مما صعّب علينا المهمة إلى حدّ كبير.

(*) باحث أكاديمي في جامعة مولود معمري- تيزي وزو، الجزائر.

(1) كان لهذا الكتاب الفضل الكبير في إنجاز هذه المحاولة البسيطة في فهم فكر هذا الفيلسوف وبسط فسيفساء فلسفته التاريخية فقد كان مرجعنا الأساسي في بحثنا هذا.

أما أهمية هذا مثل هذه الموضوعات، فتكمن من عدة نواحٍ، لعل أهمها كون هذه الفلسفة التاريخية تعدا فتحا جديدا على ميدان الفلسفة بعمومها وفلسفة الحضارة على وجه الخصوص، لما شكّلته من منعرج كبير في فلسفة التاريخ؛ كونها لم تنظر إلى سيرورة الحضارات على أساس جدلي مبني على مبدأ التأثير والتأثّر الآلي، وإنّما بُنيت على أساس بنيوي يتمثل في ضرورة وأهمية فهم التركيبات الداخلية والسمات المميزة لحضارة ما من أجل ضبط حركياتها، وتقييمها على أساس موضوعي ومنهجي.

أما الخطورة، وحسب قراءتي لهذا الكتاب، فلا تكمن، فحسب، في المعلومات الواردة فيه حول تطوّر الحضارة الغربية ومظاهر وآليات تفككها وأفولها وإنما تكمن أيضا في المنهجية التي اعتمدها في الوصول إلى تلك النتائج.

أما فيما يتعلق بالحديث عن قضيتي التأثير من جهة، وقضية التمثّل من جهة أخرى، فهو بالأساس يأتي ليبيّن هذا الفكر العلاماتي (السيميائي) الذي طبع الفلسفة التاريخية الشبنجرلية؛ فقد كان المثل متعلقا بالأساس الثقافي المتعلق بالأنساق الجوهرية المضمرة، وغير المضمرة التي تميز حضارة عن أخرى، ولكن، في الوقت نفسه، نجد أن هذا التميّز أو التمايز لا يعني أنه لا يوجد انتقال لتلك الأنساق سواء الإيجابية أم السلبية، هذا الانتقال الذي يؤكد شبنجلر أنه يتـم في كل الحالات عبر التمثّـل الدقيق الذي يخضع لطبيعة العقـلية الاجتماعية في حضارة معينة ذات سمات تختص بها على جميع مستوياتها المتعـددة.

تكمن المفارقة التي أوقتنا وجعلتنا نتساءل عدة أسئلة ونطرح إشكاليات مختلفة، في كون شبنجلر يقول بقضية التمثّل، إلا أنّه على المستوى العملي في قراءته للحضارات الإنسانية لا نجده يقارب بين الحضارات، ولا يقارن بينها، وإنما يتبع أسلوبا نراه من وجهة نظرنا أشبه إلى المنهج السيميائي، في الكشّف عن سمات المجتمع وكيف يخلقها، وكيف يطورها، بنفسه، عبر الأزمنة والمراحل العمريّة البيولوجية التي يمر بها باعتباره، أي أنّ المجتمـع الحضاري يمرّ بمراحل عمرية لا تختلـف كثيرا عن المراحل التي تمر بها

جميع الكائنـات الحيـة، وهـي[2]:

1 - الولادة

2 - النشوء

3 - الشباب

4 - الكهولة

5 - الشيخوخة والفناء.

1 - التعريف بشبنجلر (Oswald Spengler)

هو فيلسوف ومفكر ألماني متخصص في فلسفة التاريخ ونقد تطور الحضارات الإنسانية، وقد أحدث ضجة في الأوساط الفكرية والفلسفية الأوروبية في نهاية القرن التاسع عشر بكتابه الضخم أفول الغرب (the decline of the west)[3]. ولد في بلاكنبورج (إقليم الهرتس harz في وسط ألمانيا)، في 29 مايو 1880، في منشن. وقد كان أبوه يدعى برنهود وهو رجل مثقف يهتم بالأمور التاريخية، أما أمه فمن أسرة جرنتسوف (GRANTZOW)، وكلاهما كان مسيحيا بروتيستانيا. وتوفي في سنة 1936م[4].

2 - التاريخ والتأريخ: الكتابة والفعل الأسبق منها:

يتطرق شبنجلر الى قضية مهمة ويمكن عدّها بمثابة أولى المفارقات مع

---

(2) ينـظـر: عبـد الرحمـن بـدوي، الموسـوعة الفـلسفيـة، ج2، ط1، المؤسـسة العربيـة للدراسـات والنـشـر، بـيـروت، لبـنـان، 1984، ص10. ينظر، أيضاً: lucien febvre, de spengler a toynbee, quelque philosophes opportunistes de lhistoire, armand colin, paris, 1952, p125-126..

(3) هناك من يترجم كتابه هذا بأفول الغرب وهناك من يفضل انهيار الغرب وهناك أيضا من يترجمه تدهور الحضارة الغربية. ينظر الكتاب (النسخة الانجليزية):.
translationby: Charles Francis Atkinson,Alfred.A.Knopf, new york,1926. Oswald spengler, the decline of the west.

(4) regardé: lucien febvre, de spengler a toynbee, quelque philosophes opportunistes de lhistoire, armand colin, paris, 1952, p 12.

فلسفة التاريخ التي كان ينتهجها من سبقه من الفلاسفة والمؤرخين؛ هذه القضية هي المبنية في أساسها على اختلاف تناقض ظاهر وبعض التوافق الخفي؛ وهذه الثنائية هي ثنائية: (تاريخ / تأريخ)[5].

إنّ التاريخ في مفهومه العام هو مجموعة الحوادث الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والحربية... المرتبطة بزمن ومكان معينين. يقول عبد الرحمن بدوي في تعريفه: "التاريخ علم، ما في ذلك من ريب، لأننا نستطيع أن نطلق كلمة علم على مجموعة المعارف المحصلة عن طريق منهج وثيق للبحث في نوع واحد معين من الوقائع، فهو علم الوقائع التي تتصل بالأحياء من الناس في مجتمع من خلال توالي الأزمنة في الماضي"[6] ومن هنا فهذا العلم هدفه حصر تلك الحوادث بأنواعها، ومن ثم يتحول إلا تأريخ.

أما التأريخ فهو سرد تلك الحوادث وتدوينها بعد مدة زمنية من حدوثها أو انقضائها، فالتأريخ بالضرورة يحتاج إلى منهج يسيره ويضبطه.

يؤكد عبد الرحمن بدوي أنّ هذين الثنائيتين لا تقومان إلا على أساس التناقض و"على أساس إنكار الآخر، ذلك لأن التاريخ صيرورة خالصة[7]، بينما التأريخ لا يمكن أن يقوم إلا بتحويل شيء هذه الصيرورة الخالصة إلى ثبات، وكلما كان الجزء المتحول من تاريخ أكبر كانت عملية التأريخ أيسر "[8]، إذ على الرغم من التناقض والاختلاف الموجود بينهما والصعوبة أثناء تجسيد التاريخ في فعل سردي كتابي لدى المؤرخ (صاحب الفعل التأريخي)، إلا أنه توجد تأثيرات غامضة الدلالة بين طول الأحداث والقدرة على تجسيدها من ناحية التأريخ[9].

---

(5) ينظر: أزولد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، ترجمة: أحمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، د.ت، ص193، 194.

(6) عبد الرحمن بدوي، النقد التاريخي، الطبعة الرابعة، وكالة المطبوعات والمنشورات، الكويت، 1981، من صأ (من المقدمة).

(7) سنتطرق في عنصر قادم إلى مبدئي صيرورة التاريخ وعليّة التاريخ لنبيّن وجها من وجوه الاختلاف بينهما.

(8) عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، ص9.

(9) ينظر: شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ج1، ص199.

3 - البعد الزمني المتحوّل للتاريخ:

في وصف شبنجلر للصور التي من خلالها يتحول التاريخ ويتجسّد، يقول: "هو فيض لا نهائي من الصور اللانهائية التي تظهر ثم تختفي، وترتفع، ثم من جديد تغوص، فهي خليط هائل فيه ترى آلاف الألوان. . . . . تلك هي الصورة الأولى للتاريخ العالمي، كما تتراءى منتشرة على شكل واحد أمام أعيننا، ولكن العين المرهفة النفاذة إلى أعمق الأشياء لا تلبث أن تميّز في هذه الفوضى المطلقة صورا ظاهرة، وأنّ عليها غشاءً ثقيلا لا تريد التخلّص منه إلا بعناء، صورا يفيض من ينبوعها كل صيرورة وكل تطوّر إنساني"[10]، فشبنجلر يوصي بضرورة التدقيق في فحص التاريخ وعدم النظر إلى حقائقه التي تبدو للعيان مكشوفة فالكثير من الحقائق الظاهرة تغدو مجرد أكاذيب خاطئة صدّقها المؤرخ، ويعتقد بها المجتمع، ولعل هذا راجع في الأساس إلى طبيعة الزمن المتحولة والغامضة، هذا التحول التي يشكّل للمؤرخ إشكالية عسيرة أثناء التدقيق في الأحداث.

إنّ صفة التحوّل في التاريخ ترتبط، كذلك، بالمتلقي، وبدرجة كبيرة جدا، إذ تلعب طريقة تلقي المؤرخ للظاهرة التاريخية وتأويله لها أهمية كبيرة على الرغم من أنها قد تكون صغيرة والمعلومات عنها قد تكون شحيحة، فمن اللازم والضروري أن يتناولها بمحمل الجد ويغوص في مكنوناتها والظروف السياقية والخلفيات التي أسهمت في تشكيلها وتكوينها، دون إهمال لأجزائها ولكلياتها العامة.

إن هذه التوجيهات تقترن، كذلك، بكثير من الأوهام التي يقع فيها كثير من المؤرخين، فهي أساسا جاءت، كردة فعل لها، فعلى سبيل المثال، كان المؤرخ الأوربي بدل أن يدرس جميع الحوادث التاريخية بكل جدية كان يقزّم بعض الأحداث التاريخية لمجرد عدم طول الوثائق التاريخية التي تيسّر على الباحث أمر الاكتشاف وبالتالي تأتي هذه الحقبة غير مدروسة بطريقة كافية، في حين نجد دراسات وافية وقد تكون مسهبة إلى درجة كبير لسبب

(10) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص10.

واحد وهو توفر الوثائق التاريخية التي تخدم الباحث، ومن هنا قد تنتج عن فترة زمنية طويلة وغنية بالأحداث المهمة والتي في الأساس تؤثر على الحضارة تنتج مجرد صفحات قلائل، في حين تضخّم فكرة تاريخية فقط لأن المؤرخ عايشها أو توفرت لديه من الوثائق التاريخية ما يكفيه ليتصور أحداث ضخمة[11]. (ملاحظة: سنعود إلى هذه الفكرة بنوع من الإسهاب في حديث شبنجلر عن الأوهام التي يجب أن يتجنبها المؤرخ).

4 - أوهام التأريخ، خصوصيات فعل كتابة التاريخ:

إن شبنجلر- كما ذكرنا في مثال تبسيطي توا- ثار على النظرة التقليدية التي طبعت المؤرخ في عديد من النقاط السلبية، وقد جاءت ثورته "الكوبرنيكية[12] في طرح النظرة التقليدية إلى التاريخ، كتيار مستمر متواصل من العصر القديم فالعصور الوسطى فالعصر الحديث وأن ينظر إلى التاريخ بدلا من ذلك على أساس أنه مؤلف من دوائر حضارية مقفلة"[13]، بحيث تشكل تلك الدوائر الحضارية نظاما أو نسقا متمايزا في ميكانيزمات تشكل عناصره الداخلية التي تخلق وجودا وماهية، يمكن القول عنها أنّها لا مكانية ولا زمانية في الوقت ذاته.

---

(11) ينظر: شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ج1، ص222.

(12) الثورة الكوبرنيكية هي الثورة التي جاءت لتستبدل ذلك التصور السائد بأن جميع الحضارات الإنسانية تدور في فلك الحضارة الأوروبية، وحتى الحضارات التي كانت قبلها وهذا التحمل يحمل كثيرا من المغالطات الذهنية والفكرية لهذا حاول شبنجلر أن يستبدله بدراسة كل حضارة على حدة، فلا يمكن القول بتفوق الحضارة الأوروبية إطلاقا لأنه أساسا لا يوجد مجال للمقارنة بين الحضارات فلا تأثر واضح بينها وإنما هناك تمثّل وتلقي واع للأساليب المختلفة بينها. يقول شبنجلر في هذه الفكرة: "لم يبق، إذن، إلا القيام مرة ثانية بما قام به كوبر نيكسون، من قبل حين حرّر النظر باسم المكان اللامتناهي، إن الروح الغربية قد قامت بهذا التحرر منذ زمان طويل فيما يتعلق بالطبيعة، يوم إن تركت نظام الكون كما نتصوره اليوم صحيحا وحده بالنسبة إلينا، فلم نعد نرى في الوضع الذي يتصادف ويوجد فيه انعكاس على كوكب من الكواكب الأساس للصورة التي عليها يتصور الكون" فكأن شبنجلر هنا يوصي بضرورة إلغاء هذه المركزية كما إلغيت مركزيات وأفكار كان الغرب يعتقد بها لزمان طويل، ينظر: أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص246.

(13) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص9.

من هنا، يمكن القول بأن طبيعة الإلمام بحيثيات تطوّر الحضارة وتدهورها لا يمكن إرزاحه بواسطة متابعة التطور التاريخي للأحداث الحضارية، وإنّما يتمّ عن طريق الكشف الدائم عن البنى والسمات المشكلة للحضارات الإنسانية.

هذا لا يعني أن التتبع التاريخي للحضارات كان مقصيا بطريقة جذرية وكلية، وإنما جاء على أساس هدف تقنينه وفق مقاييس علمية وموضوعية، وذلك من خلال تحرير المؤرخ من الوضع الذي يصادف نفسه ضمنه.

إذ المؤرخ في العصر الحديث عليه أن يجعل بينه وبين التاريخ الحديث مسافة كافية لأن تجعله ينظر إلى هذا التاريخ باعتباره شيئا بعيدا كل البعد، وغريبا كل الغرابة وباعتباره مدّة من الزمان ليس لها وزن أكبر منها لغيرها من مدد الزمان(14). فلا مجال لإعارة المشاعر والرغبات النفسية والميولتات الاجتماعية والسياسية والأيديولوجية أية أهمية لأن جميع تلك الذاتيات اللامتناهية الحدود تجعل أمر التأريخ للحضارة واكتشاف أنظمتها أمرا في غاية الصعوبة، حيث تحيده عن اللبنات الرئيسة لتشكل وتهيكل أنساق المنظومة الحضارية.

5 - تاريخ الحضارة. . . طبيعة البيولوجيا/ الضرورة. . . الإمكان:

إن منطق ثورة شبنجلر في فلسفته التاريخية كانت تلك الثنائيات التي أقرّ بها، ومن بينها: (التاريخ والطبيعة" وجميع الفروقات التي استنتجها من خلالهما.

يلخص شبنجلر هذه الفروقات في قوله "إن التاريخ مطبوع بطابع الحدوث مرة ما، أما الطبيعة فمطبيوعة بطابع الإمكان باستمرار، فطالما كنت أنتظر إلى صورة الكون المحيط بي لكي أعرف تبعا لأية قوانين يجب أن تتحقق هذه الصورة، لكن دون أن أسائل نفسي عما إذا كان هذا التحقيق

(14) ينظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص9، 19 وينظر، كذلك، شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ص125.

يتمّ بالفعل أو يمكن فقط أن يتمّ"[15].

ومن هنا يبرز لنا سؤال التنبؤ التاريخي الذي ظل يشغل بال شبنجلر خصوصا فيما يتعلق بالحضارة الغربية، فإذا كان يمكن للتبؤ أن يكون، فهل يمكن للمؤرخ أن يعرف ما يخبؤه التاريخ للحضارات من صدامات وانهيارات كثيرة.

ومن ثم، يأتي التفريق بين الطبيعة في كونها مجموعة من الظواهر والحقائق التي يمكن لها في يوم من الأيام أن تحدث بشكل علمي، غير اعتباطي، على الرغم من أن العديد من التركيبات الفيزيائية لم تتحقق بعد على المستوى العملي في الطبيعة، ويفرق، ههنا بين الجانب النظري لسير الطبيعة والجانب الفلسفي لسير التاريخ الذي عتبره مجموعة من الوقائع التي تتوالى[16]، بينما الحقائق تستنبط بعضها عن بعض، وهكذا يختلف سؤال متى عن سؤال كيف أبرقت السماء، أو (كيف / متى) حدثت هذه الحقيقة التاريخية للحضارة المصرية مثلا؟[17].

عند التعمق والتدبر في الأوهام التي يقع فيها بعض المؤرخين الأوروبيين يمكن تلخيصها في تلك التي ذكرها شبنجلر عدة مرات في كتابه الضخم تدهور الحضارة الغربية.

في الحقيقة، تعود ترجع أسباب تلك الأوهام والسقطات إلى سبب رئيس، وهو يرتبط أساس بمى يسمى المركزيات الذاتية، فالأحداث التي يعيشها المؤرخ تجعله، بفعل تلك المركزيات، يكتب حول كل صغير وكبيرة فيها، فيما تجعله يهمل الأحداث والوقائع التاريخية البعيدة عنه، وأحسن مثال عن هذا النوع من الإهمال، هو ما يقوم به المؤرخ الأوروبي في تقسيمه غير العادل للعصور، فيجعلها تتمركز وفق تسلسل معين، هو:

1 - عصرا قديما

---

(15) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، ص9.
(16) ينظر: شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ج1، ص721,722.
(17) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص19.

2 - عصرا وسيطا

3 - عصرا حديثا

إلا أنّه عندما يشرع في تحليل الوقائع والأحداث في هذه العصور، فعند حديثه مثلا عن الحضارات القديمة، كالحضارة المصرية التي امتدت على أكثر مئات السنين بل آلاف السنين، لكننا إذا عدنا إلى عدد الصفحات التي كتبت حولها، فلن نجدها تتجاوز المئات فقط بجميع الأحداث الكلية والجزئية التي ميزت جميع مراحل تلك الحضارة.

هذا من جهة، لكننا إذا عدنا إلى عدد الكتب والمجلدات التي خُصصت لأعمال نابليون فإننا نجدها منتفخة جدا على الرغم من أنعصره لم يمتد سوى عشر سنوات(18).

إذا حاولنا فهم هذه الذاتية بطريقة مبسطة، فإن المثال الذي قدّمه أحمد محمود صبحي عن المؤرخ الصيني الذي لا يحق له أن يكتب تاريخا للعالم بحيث يتجاهل فيه عصر النهضة أو الحملات الصليبية، هو الشأن نفسه لدى المؤرخ الأوربي عند تناوله للحضارات الإنسانية الأخرى فلا يجب أن يركز على حضارته(19)، في حين يهمل مثلا الحضارة العربية، لسبب بسيط، وهو أن تلك الحضارة لا تهمه في شيء، فالمشكل، حسب رأي، هو مشكل مركزية ذاتية.

إن تاريخ العالم حسب شبنجلر ينقسم إلى ست حضارات رئيسة، والذي من خلاله استطاع أن يوجه منهجه في التأريخ، وهذه الحضارات، هي كالآتي:

1 - الحضارة المصرية: وهي الممتدة من 2400 قبل الميلاد إلى 205 قبل الميلاد.

---

(18) ينظر: ينظر: شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ج1، ص25، 245، 120. ينظر أيـــضـــا: lucien febvre, de spengler a toynbee, quelque philosophes opportunistes de lhistoire, armand colin, paris, 1952, p154,120.

(19) ينظر: أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، 245.

2 - الحضارة الهندية: وهي الممتدة من 1500 قبل الميلاد إلى 1100 قبل الميلاد.

3 - الحضارة الصينية: وهي الممتدة من 1300 قبل الميلاد إلى 200 قبل الميلاد.

4 - الحضارة الكلاسيكية، وهي المكونة من الحضارتين اليونانية والرومانية، وتمتد هذه الحضارة من 1100 قبل الميلاد إلى 400 للميلاد.

5 - الحضارة الإسلامية: وهي الممتدة من 700 للميلاد إلى 1250 للميلاد.

6 - الحضارة الغربية: وهي الممتدة من 900 للميلاد إلى 2400 للميلاد.

لقد تكهن شبنجلر وتنبأ بأفول الحضارة الغربية سنة 2400 للميلاد، وهذا بسبب الانتشار الفضيع للتقنية واندثار القيم الانسانية والأخلاقية[20].

يعكس هذا التقسيم بعض الخصائص المنهجية التي تبناها في قراءته الفلسفية للحضارات الإنسانية، فمثلا يربط علاقات بين الحضارات مثلما كان يعمل الفلاسفة والمؤرخون قبله، والذين كانوا يقولون بتأثر وتأثير الحضارات في بعضها البعض.

كذلك، تعكس هذه التقسيمات وهما آخر تجلى لدى المؤرخ الأوروبي في معظم أعماله وأبحاثه المتعلقة بالحضارات الإنسانية الأخرى، وهو كذلك، مرتبط بالمركزية الذاتية للمؤرخ الأوروبي، لكنه يتجسد في فكرة مركزية الحضارة الأوروبية للحضارات الإنسانية جميعها التي تظهر لدى الأوربي في ربطه المباشر وغير المباشر للحضارات الست بالحضارة الأوروبية، وكأن جميع الحضارات البشرية تأثرت بالقوة بالحضارة الغربية في مسائلها أو نواحيها العلمية والفكرية أو غيرها من النواحي الأخرى وإذا حاولنا كأناس محايدين أن نحلل هذه المركزية، فإنّنا نجد السبب بسيطا بل وساذجا لأن كل هذه المركزية هي، في حقيقتها، تتأتى من كون المؤرخ

(20) ينظر: شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ص204 إلى ص256.

يعيش وينتمي إلى تلك الحضارة لا غير[21]، لهذا عمل شبنجلر كغيره من التفكيكيين على القضاء على هذه المركزية.

6 - الحضارات الإنسانية: تأثير وتأثّر أم تمثّل فعال:

كما قلنا سابقا، إن الثورة الكوبرنيكية في مجال فلسفة التاريخ تؤكد على عدم وجود تأثير واضح ومباشر بين الحضارات الإنسانية" فكل حضارة تعبر عن دورة حياة مقفلة فلا مجال للقول بالأصول الأجنبية لمظاهر الحضارة، حيث اللاحقة تقتبس من السابقة "[22].

إن فكرة التأثير والتأثر في الأساس كانت مبنية على فكرة خاطئة وهي أنها تقوم على وجود تعاقب زمني بين الحضارات فكل تعاقب هو بالضرورة تأثير وتأثر، وبالتالي، فلا وجود لحضارة ما في ظل وجود حضارة أخرى، وهذا خاطئ من الناحية التاريخية على الأقل إذ وجدت عدة حضارات في المدة الزمنية نفسها.

يصف شبنجلر هذه النظرة بأنها نظرة سطحية برانية للظاهرة التاريخية فلا تقوم على دراسة السمات البارزة في حضارات الإنسان، وإنما تحاول فقط أن تجد علاقات ولو سطحية لتثبت أن الحضارة العربية الإسلامية، مثلا استفادت كليا من الحضارة اليونانية والرومانية لتسلمي تلك الاستفادات في نهاية المطاف إلى الحضارة الأوروبية التي استطاعت تكريسها في بناء حضارته المستقلة، على مستوياتها المتباينة عبر الأزمنة المختلفة[23].

رغم كل هذا النفي لعلاقة التأثير والتأثر، إلا أن علاقة التبادل المعرفي والفكري والثقافي وحتى الإثني واردة، لكن بأسلوب آخر، وهو أسلوب التمثّل الفعال وغير الآلي، والذي يقتضي عملية معقدة من التحويل ممثلة في

---

(21) ينظر: أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص246. يشير شبنجلر إلى هذه الفكرة بنوع من الإسهاب في كتابه تدهور الحضارة الغربية، ص266، ص273.

(22) أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص246 247.

(23) ينظر: شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ج1، 355.

طريقة هضم الحضارة وتمثيلها... ذلك أنه إذا اقتبست حضارة ما مظهرا لحضارة أخرى فلا بد أن تتمثل هذا المظهر كي تحيله إلى طبيعتها فلو تصورنا عنصرا لحضارة ما، وليكن الدين، مثلا، فإننا نجد حضارتين مختلفتين تدينان به، لكن طريقة التدين هذه، تختلف من حضارة إلى أخرى، فتأخذ في كثير من الأحيان ما يتلاءم مع طبيعة المجتمع ونفسيته العامة وتحاول جاهدة أن تضفي عليه من روحها وقد قدّم شبنجلر عدة أمثلة من هذا التمثل لثقافة الآخر[24]. ومن أبرز الأمثلة التي استوقفتني هو ذلك الانتقال الذي حدث للديانة البوذية من الهند إلى الصين حيث البوذية في الصين اتخذت روحا صينية مغايرة تمام للبوذية الأصلية[25].

إن أحسن مثال يجب ذكره في هذا المقام يدور حول فكرة التمثل هذه هو مثال أرسطو صاحب كتب الفكر والأدب والفلسفة والذي أحدث بها نقلة نوعية في كثير من مجالات المعرفة والثقافة سواء في عصره الذي عاشه أو في العصور التي جاءت بعده عن طريق باحثين ومفكرين حاولوا أن يفهموه من جديد فلم يأخذوا من أقواله كل شيء، وإنّما تمثّلوا بعض قضاياه وأفكاره التي طرحها بأسلوبهم الخاص وبعقليتهم النوعية.

كانت الأمة العربية من أهم الأمم التي ثابرت واجتهدت في فهم مجهودات أرسطو الفكرية فكان تمثّلها له بطريقة ذكية جدا جعلت الباحثين في شؤون الفكر حاليا يحتارون إن حدث تأثر بأرسطو عند العرب أم لم يحدث إطلاقا.

كذلك، كان تمثّل الرومان للأدب والنقد اليوناني مختلفا اختلاف جذريا لما قال به أرسطو في مواقفه النقدية، فموضوع المحاكاة، مثلا التي جعلها أرسطو محاكاة للأفعال الإنسانية وللطبيعة، جعلها "هوراس"؛ هذا الشاعر والناقد الروماني، محاكاة لليونان في جميع أفكارهم وطرائق بناء

---

(24) ينظر: أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، 248.

(25) ينظر: أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، 247، 248. لمزيد من التفصيل حول شرح شبنجلر لكيفية تمثل الحضارة الصينية والهندية للديانة البوذية يرجى مراجعة كتابه، تدهور الحضارة الغربية، ص348، ص387.

قصائدهم الشعرية من ناحية المضمون والشكل الخارجي والداخلي[26].

يلخص عبد الرحمن بدوي هذه الفكرة في هذه النقطة: "إن الحضارات مستقلة بعضها عن بعض تمام الاستقلال، حيث تكوّن كل منها دائرة مقفلة على نفسها، ليس بينها وبين الحضارات الأخرى، إلا نوافذ لا تسمح بنفاذ ما لا يلائم جوهر الحضارة الأخرى وروحها، إذ إن ما ينتقل لا يلبث أن يستحيل إلى طبيعة الحضارة اللاحقة، وكل تشابه فهو ظاهري فقط، والقول بتراث واحد للإنسانية أو تصوّر التأثر والتأثير ليس إلا وهما"[27].

في حقيقة الأمر، إن المسألة هنا لا ترتبط إطلاقا بتأثر آلي، وإنما هي ترتبط في الأساس بجهاز التلقي داخل المجتمع ككل في الحضارة الواحدة فما يقبله هذا الجهاز يتبناه كامل أفراد المجتمع، وما لا يقبله يحاول أن يعدله وفق المنظور الذي يساعد المجتمع بتغيير هيئته الظاهرية وإما بتعديل بعض خصائصه الداخلية وتحيينها مع أخرى لتكرس مقبولية نوعية لدى المجتمع.

7 - منهج شبنجلر في فهم التاريخ:

لقد كان من المحتم والضروري جدا على شبنجلر أن يبتكر منهجا فعالا وقادرا على إدراك أسرار وخبايا التاريخ وتقنيات التأريخ، خصوصا بعد نقده اللاذع الذي وجّهه إلى نظريات فلسفةو التاريخ التقليدية، وإعلانها ضدها ما أسماه الثورة الكوبرنيكية.

---

(26) للاستزادة في كيفية تمثل الرومان للمحاكاة الأرسطية والإطلاع على الفرق بين المحاكاة الرومانية واليونانية، ينظر: أرسطو، فن الشعر، ترجمة وتقديم وتعليق: ابراهيم حماده، مكتبة الأنجلو أمريكية، د.ت، من 50، الى ص77. وينظر، كذلك، للمقارنة بالمحاكاة الرومانية: هوراس، فن الشعر، ترجمة: لويس عوض، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988، من ص3، الى ص20.

(27) عبد الرحمن بدوي، شبنجلر، ص89.

أ – ملامح من المنهج السيميائي[28] :

يمكن القول إلى حدّ بعيد جدا أن شبنجلر قد اتّبع بعض آليات المنهج السيميائي[29] في قراءاته للحضارات الانسانية عامة، وبالخصوص الحضارة الأوربية.

حـاول شبنجلر القبـض على أهم السمات والعلامات التي تميّز حضارة ما عن أخرى فمثـلا وجد أن " الحضارة اليونانية يسميها أهلها بالحضارة الأبلونية، وهي تتمثّل فنيّا في التمثال المحدود ذي الأجزاء المتناسقة، ذلك أن اليوناني قد عبّر عن روحه الفنية في الجسم المنعزل الساكن، كما عبر عن ذاته سياسيا فيما هو محدود أيضا في دولة المدينة، وحين تصوّر اليوناني المكان فقط تصوره مسطحا محدودا "[30].

في حين اعتبر شبنجلر الحضارة العربية تميل إلى سمات سحرية من خلال طابعها الصوفي المميز لها، حيث يحس الفرد ويشعر بوجوده الروحي باعتباره جزءا من روح كبرى، ومن ثم، يتجاوز المسلم في تعاطيه مع الحضارات الأخرى كا ماهو محسوس إلى ماهو مجرد[31]

أما سمات المصريين القدامى التي حاول من خلالها شبنجلر أن يلج إلى أغوارها فهي ذات طالع هندسي أي أنها في نطاق المحسوس، فقط شُيدت مدن إنسانية عظيمة وضاربة في القدم، وتشهد الأهرامات والآثار التي خلّفوها بذلك، وقد كان اتجاه التفكير لديهم متّصلا بالآلهة، كالتفكير في

(28) تجلت هذه السمات في عنصرين في كتابه وهما: الموسيقى والفنون التشكيلية، صورة النفس وشعور الحياة. ينظر: شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ج1، ص456، 521.

(29) للاطلاع على بعض خصائص ومبادئ المنهج السيميائي، يراجع: ميشال آريفيه، جون كلود جيرو، لوي بانييه، جوزيف كورتيس، السيميائية، أصولها وقواعدها، ترجمة: رشيد بن مالك، نراجعة وتقديم: عز الدين المناصرة: د.ط، منشورات الاختلاف، 2002، من ص26، إلى ص50. ينظر أيضا: رولان بارث، مبادئ في علم الأدلة، ط2، ترجمة وتقديم: محمد البكري، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 1987، من ص56، الى ص68.

(30) أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص248.

(31) ينظر: أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص248.

قضية الخلود والموت والحساب / ومن ثم، كان للكهنة نفوذ كبير(32).

إن الحضارة المصرية كما يفهما شبنجلر كانت متشكلة من سمات رئيسة، وهي:

1 - سمات عمرانية

2 - سمات روحية دينية.

وحدث فيما بعد نوع من الاحتكاك بين هذين الجانبين فتولّدت حضارة ساهمت في بثقافته في تنوير حضارات أخرى على قرون طويلة، أما الحضارة الغربية التي بدأت السمات الدينية والأخلاقية والمعنوية في الزوال فهي آيلة لا محالة إلى الأفول.

ب - مظاهر من منهجية العلوم الوصفية:

يقول عبد الرحمن بدوي: "ينتمي علم التاريخ إلى العلوم الوصفية، وهي تختلف عن العلوم العامة اختلافا بيّنا فهذه العلوم (الميكانيكا، والفيزياء، والكيمياء) تعمل لاكتشاف القوانين، أعني متوالية ثابتة من الظواهر التي هي من نوع واحد، ضاربة صفحا عن الأحوال الواقعية الزمانية والمكانية لأن هدفها ليس تقرير الواقع، أي أنها لا تفرض معايير على الواقع وتلزمه بالسير وفقها وإنما ترنو إلى الكشف عن قوانينه المتحكمة فيه من أجل التنبؤ بما سيكون في أحوال معلومة"(33).

إن الملاحظ في هذا التعريف الذي قدّمه بدوي أنه يشابه إلى حدّ بعيد التعريف الذي قدّمه شبنجلر في ضرورة تأكيده على فصل التاريخ عن التأريخ(34)

من هنا يقرّ شبنجلر ويؤكد على أن التاريخ، كعلم يجب أن يدرس في

---

(32) ينظر آمنة بلعلى، أسئلة المنهجية العلمية في اللغة والأدب، الطبعة الأولى، دار الأمل للنشرو التوزيع، تيزي وزو، الجزائر، 2005، ص22.

(33) عبد الرحمن بدوي، النقد التاريخي، صأ من المقدمة.

(34) ينظر: شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ج1، ص245، 288.

آن واحد نوعين من الوقائع المختلفة كل الاختلاف[35]:

1 - وقائع مادية تعرف بالحواس (أفعال بني الانسان والأحوال المادية)

2 - وقائع من طبيعة نفسية (عواطف، أفكار، لا يدركها إلا الشعور ولا سبيل إلى الإضراب عنها لأنها توحي للناس بسلوكهم وتكشف عن نواياهم الحقيقية)

فالمؤرخ عليه أن يكتشف السمات المعنوية والسمات المادية قبل الشروع في تحليله لحضارة معينة ونقده لها، وعند الحديث عن التأريخ يمكن القول أن كلّ عمل تأريخي يقتضي عملية سابقة، ألا وهي جمع مواد المعرفة، أي الوثائق بالمعنى الواسع.. ويقوم بهذا العمل خصوصا مختصون يديرون الحفريات ويحررون الفهارس والأثبات"[36].

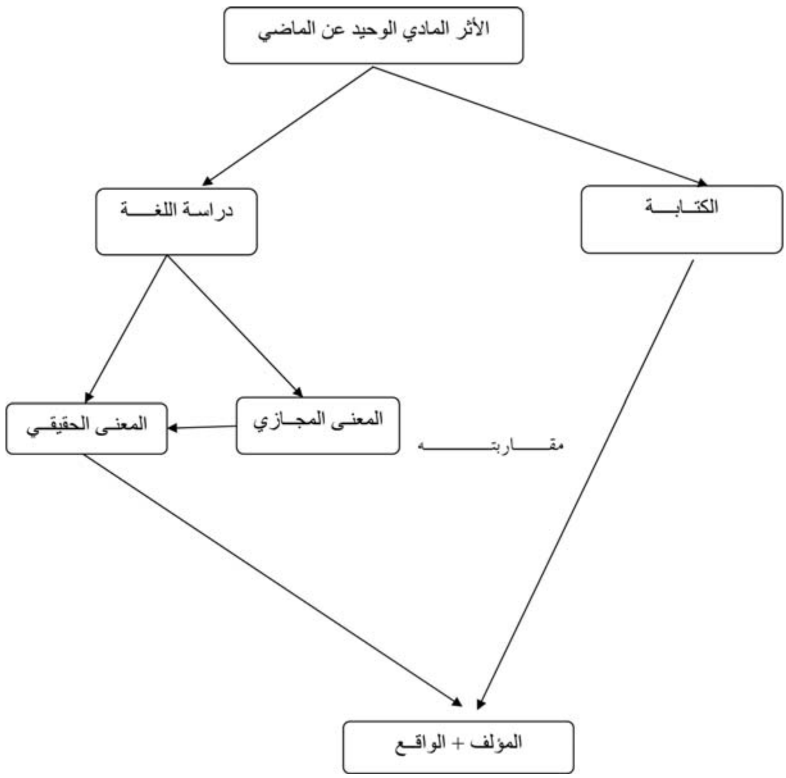
يؤكد شبنجلر على أن المقاربة الأركيولوجية للتاريخ يجب أن تحاول جاهدة الانطلاق من الأثر المادي الحسي الذي يعين الكشف عن السمات والأنساق الثقافية المختبئة، فتنحى الدراسة التاريخية حسب شبنجلر على هذا المنحى الآتي[37]:

---

(35) ينظر: عبد الرحمن بدوي، النقد التاريخي، صب (من المقدمة).

(36) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(37) استقينا هذا المنحى من القواعد التي قدّمها شبنجلر في كتابة تدهور الحضارة الغربية.



مقــاربتـــه

يجب المرور عبر جميع هذه العمليات من أجل الوصول إلى الواقعة الحقيقة التي هي تفرض على الباحث الالتزام بمدئين، هما[38]:

1 - التحليل: وهو ما يشار إليه مجازا بفصل كل واقعة من الوقائع الجزئية المعروضة إجمالا في الوثيقة عن غيرها، وذلك فصلا عن الذهن، لا في الواقع كما في الكيمياء، فعند العثور على وثيقة تاريخية يجب دراستها لوحدها ومن بعد محاولة مقارنتها بمثيلاتها للتوصل إلى نتائج قد تبين تشابه الوثيقتين أو اختلافهما.

2 - النقد: وقوامه تقدير قيمة المعلومات، أعني معرفة ما إذا كان بينها، وبين الحقيقة الواقعية ذلك أن الاتفاق الذي نسميه حقيقة قد يكون خطأ لا غير.

(38) استقينا هذين المبدأين من كتاب النقد التاريخي من ص55، إلى 86، وهما مبدئين يؤكد شبنجلر على ضرورة احترامها.

تأتي الضرورة إلى النقد والتحليل في تلك الملاحظة التي كشفت أنه في كثير من الحالات لا تتوافق النظرة العقلية للإنسان مع الحقيقة الواقعية.

8 - حضور البيولوجيا في فكر شبنجلر:

أ - حقيقة العلية والمصير في فلسفة التاريخ:

يمكن لنا تقديم تعريف للعلية بأنّها تفيد ضرورة وقوع الشيء وحدوثه إذا توافرت الأسباب الداعية إليه (العلة = المعلول) والسبب يساوي بالضرورة الحتمية نتيجة معينة.

إن موقف شبنجلر واضح تماما من مبدأ العلية في التاريخ وهو يتجسد في جميع كتبه وأبحاثه تقريبا[39]، إذ نجد دائما في موقف معارض للمؤرخين في استعمالهم لمقولة العلية في التاريخ لأنّها تفيد الضرورة من جهة، ولأنها تلحق التاريخ بالعلوم الطبيعية بطريقة آلية ساذجة من جهة أخرى، ويتخذ شبنجلر موقفا صارما إزاء المؤرخين الذين يحاولون جعل التاريخ آلة بمجرد توافر أسباب تحدث بالضورة نتائج لتلك المسببات.

لهذا تروج كلمة المصير في معجم النقد لدى شبنجلر، فلا يستعمل غطلاقا مفردة العلية عند محاولته ضبط ظاهرة معينة حدثت في زمن معين ومن المرجح تكرارها.

إن الحديث عن مفهوم المصير في حقيقة الأمر جاء ردة فعل لمقولة العلية التي سادت جميع العلوم الطبيعية والتقنية، فالمصير يعني في مجمله قوة خارجية تحدد سلوك الإنسان بذاته إزاء قوة إنسانية أخرى تتحداه وتجعل وجوده في خطر، وحينئذ تنبثق الطاقات الكامنة فيه من أجل تأكيد وجوده والدفاع عن كينونته الخاصة[40].

---

(39) ينظر: شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، الجزء الأول، ص641، 729. ينظر أيضا، الجزء الثاني، ص7-29، 269.

(40) ينظر: أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص244.

ومن هنا، ففكرة الحديث عن وجود تشابه بين مبدأ العلية ومبدأ المصير قائمة في الأساس على تبيّن حقيقتها، وعلاقتهما بما يسمى التنبؤ التاريخي.

يقوم مبدأ المصير على عاملين أساسين، وهما:

1 - وجود ذات مستقلة، لها كيانها وطابعها المستقل.
2 - وجود أحداث خارجية مختلفة وعلى مستويات عديدة: سياسية، اجتماعية، ثقافية، حربية، معرفية، دينية.

من خلال هذين العاملين يحدث نوع من تنشأ علاقة شديدة التعقيد والدقة، فيحدث نتيجة لهذه العلاقة نوع من التفاعل يحدد سلوك الذات لسنوات، إلا أنه لا يمكن اعتبار كل الأحداث مؤثرة في مصير أفراد الحضارة ومجتمعها، فهناك أحداث كثيرة في حياة الفرد لا تمس إلا القشرة السطحية لحياته، فيجب على المؤرخ أن ينفذ في قراءته للحدث إلى المركز الباطن الذي يشكل جوهر الذات وحينئذ تكشف الروح عن جزعها إزاء ما يهدد شخصيتها جزع هو مصدره الخوف من المصير المجهول الذي قد يصادفه[41].

ولهذا فإن الإنسان دائم الحذر من الظروف السيئة، فيحاول قدر المستطاع ألا يقع في مصيدة الظروف الصعبة التي تحاول قدر المستطاع إرزاحه تحت نيرها.

أما مبدأ العليّة فهو يتشكّل من عاملين واضحين، هما:

1 - السبب أو العلة: وهي تلك الظروف المتعددة والتي يمكن تشبيهها بالقواعد والضوابط الطبيعية والفيزيائية.
2 - النتيجة: وهي تلك الخاتمة الطبيعية التي تحصل من خلال التفاعل الذي يحدث بين كل من العلة والظاهرة التاريخية في عملية التأريخ.

ملاحظة: لقد أنكر شبنجلر كليا مبدأ العلية في عملية التأريخ وفي

(41) ينظر: أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص244، 245.

التاريخ بصفة عامة وقد حصره كلية في العلوم الرياضية والتقنية.

يحصر الدكتور أحمد محمود صبحي اختلافات المصير عن العليّة في كون العليّة أشبه بقانون مجرد يمكن تفسيره بالعقل وتعبر عنه التجربة العلمية الآلية، أما المصير فيعبر عن جزع الروح لما يهدد وجودها وبقاءها أو كيانها، فتتفاعل من أجل إثبات الذات وفي ذلك تعبير عن الحياة، ولا يمكن إدراك فكرة المصير إلا بالتجربة الحية إذ لا يمكن تعريفها بمنطق العلم لأنها أساس لا تخضع لقوانين ومبادئ مطردة على الدوام.

ب - التاريخ، الحضارة، حياة الكائنات:

إن نظرة شبنجلر إلى الحضارة من منظور فلسفة التاريخ كان معتمدا في الأساس على تشبيهات واستعارات من علم غير علم التاريخ وفلسفته التقليدية، ومن هذه العلوم الطبيعية نجد علم البيولوجيا الذي يهتم بدراسة الكائنان الحية من حيث بنيتها وتغذيتها، وتكاثرها وطبيعتها وأنواعها والقوانين التي تحكم طريقة عيشها وتطورها وتفاعلها مع وسطها الحي الطبيعي[42].

إذا حاولنا التدقيق في هذا التعريف العام للبيولوجيا ومقارنته بتعريف معين لفلسفة التاريخ فلن نجد أي تشابه مهما كان نوعه، إلا أن شبنجلر، وبفضل ذكائه غير العادي، استطاع أن يعقد أوجه شبه ويستعير من البيولوجيا ما يفيد فلسفة التاريخ في منهجيتها العامة، فقد اكتشف أن جميع الحضارات الإنسانية تشبه الأحياء في كونها تعمّ لمدة زمنية متسلسلة، فتنبت الحضارة، كالنبتة وتنضج وتذبل وتفنى، فتاريخ الحضارة، كتاريخ أي كائن حي، أما تصور التاريخ في كونه يتقدم إلى ما لانهاية له فإنه كتصور فإنه كتصور اليرقة تنمو بالتغذية إلى غير نهاية. إنه كما أن للكائن الحي دورة حياة، كذلك، للحضارة دورة تاريخية تنتهي بالفناء.

---

(42) أحمد خلف الله، البيولوجيا العامة، طبيعتها وأصنافها وأجناسها المتعددة، الطبعة الأولى، دار الأسد للنشرو التوزيع، الرباط، المغرب، 1988، ص12.

الفصل الثاني عشر

آرنولد توينبي مؤرخا فيلسوفا
وموقفه من الحضارة الإسلامية

الدكتورة نعيمة إدريس(*)

مقدمـــة:

منذ القرن السابع عشر، تحوّل التاريخ في أوربا إلى موضوع بحث ودراسة بشكل مستقل، بعد أن كان مدمجا ضمن المعارف الإنسانية الأخرى. هذا مكّن الدراسات التاريخية أن تعرف تقدما نوعيا، من خلال مختلف التخصصات التي تهتم بالظاهرة التاريخية أو بالإنسان في بعده التاريخي، والتوجه بها نحو رؤية علمية أكثر رصانة بعيدا عن الطروحات الماضية التي غلبت عليها القصة والرواية والأسطورة والعاطفة في وصف أحداث التاريخ وتحليل مضامينه، والوقوف على علله، في غياب منهج يضبط الدراسات التاريخية ويمكنها من تحقيق قدر مهم من الموضوعية. هذا يبرز مدى أهمية هذا التوجه وأهمية النتائج التي توصل إليها أيضا.

لكن المهم في هذه الدراسات التاريخية التي انطلقت في أوربا خاصة مع بداية القرن السابع عشر أنها أخذت تبويبا خاصا بها، ومكانتها المستحقة، حيث صنفت ضمن منظومة العلوم الإنسانية، رغم محاولة بعض

(*) استاذة جامعية في المدرسة العليا للاساتذة- قسنطينة.

الإتجاهات العلمية الوضعية إقصاءها وإخراجها من دائرة العلوم، وذلك بنزع الصفة العلمية عنها بمبررات عديدة، أهمها أن التاريخ لا يمكن أن يكون ضمن العلوم بالنظر إلى موضوع الدراسة والمنهج بحيث لا يمكن للباحث المؤرخ أن يلاحظ الظاهرة التاريخية ويطبق عليها المنهج التجريبي كما يلاحظ العالم الظواهر الطبيعية المادية ويجرب ويتنبأ بوقوع الظواهر بشكل دقيق.

ورغم هذه الإعتراضات أصر اتجاه آخر على أن التاريخ صفة لازمة للإنسان، تعبر عن وجوده وعن كيانه الماضي والحاضر، بل وترسم مستقبله، وبالتالي فإن دراسة ماضي أو تاريخ الإنسان تؤلف فرعا مهما لا استغناء عنه من فروع العلوم الإنسانية، في الوقت الذي تنادي فيه هذه العلوم بأنها تقدم عن الإنسان تفسيرا شاملا، ولذا ينبغي دمج علم التاريخ وفلسفته دمجا طبيعيا في المقال الإنساني عن الإنسان.

ورغم رفض البعض كما أشرنا، لهذا الدمج بحجة أن التاريخ لا يرقى أن يكون فرعا علميا إنسيا، كعلم النفس وعلم الاجتماع، إلا أنه في البيئات الغربية العلمانية، شهدت الدراسات التاريخية، وفلسفة التاريخ تحديدا، تقدما كبيرا من خلال عديد الأبحاث المقدمة، المختلفة الرؤى والنظريات. من ذلك ما قدمه المؤرخ أرنولد توينبي من دراسة هامة ملفتة عرفت اهتمام الخاص والعام.

فدراسة توينبي تبرز في عمومها، أهمية التوجه إلى دراسة التاريخ دراسة علمية مقارنة بين مختلف الحضارات والمجتمعات، في محاولة تحري الموضوعية، حيث نلحظ مع توينبي وغيره من الذين خاضوا في حقل التاريخ وفلسفته، نضج النظريات الفلسفية التاريخية وتنوعها من مؤرخ إلى آخر، الأمر الذي يعكس جهداً فعليا في فهم مادة التاريخ واستيعاب ماهيتها، بل وأكثر من ذلك فهذه الأبحاث تستشرف المستقبل وتحاول تقديم آليات التحكم بمسار التاريخ لصالح الغربيين والحضارة الغربية المسيطرة.

وفي هذه الدراسة التي تحاول تقصي مسار فلسفة التاريخ، ووضع القارئ أمام أهم الأسماء والنظريات، كان اختيارنا للمؤرخ توينبي أرنولد،

ودون الخوض في مبررات هذا الإختيار إلا أنه من اللافت للذكر، أن اسم توينبي يستحق الوقوف عنده بدل المرة مرات عديدة، خاصة بالنسبة لنا العرب والمسلمين عموما، لأنه لم يمر على حضارتنا مرور الكرام، بل أعطاها الكثير من وقته وأبحاثه واهتمامه، كذلك قدرها، ولم يكن مزدريا لها كما فعل الكثير من زملائه الغربيين. بل لتوينبي مواقف مشرفة ومنصفة من قضية فلسطين واليهود، مواقف ألبت عليه الجمهور المتعصب لإسرائيل والصهيونية سواء كانوا من الطبقة المفكرة والمثقفة أو من العامة.

وأضيف مبررا أخيرا، روحانية توينبي المستمدة من مسيحيته، والتي لا يخل تحليله الفلسفي منها، جعله من فلاسفة التاريخ الذين يعطون وزنا للأديان في بناء الحضارت وسقوطها، فحري بنا نحن العرب وكل من ينتمي إلى الأمة والحضارة الإسلامية أن يكون له إطلاع على فلسفة التاريخ عند توينبي، فإنه لن يعدم الفائدة إن شاء الله.

وقبل الخوض في نظرية توينبي نعرف وبايجاز شديد به.

ولد المؤرخ الإنجليزي أرنولد توينبي سنة 1889 بلندن وتوفي سنة 1975، عرفت أسرته بمكانتها العلمية المرموقة، شغل مناصب علمية وإدارية سياسية هامة، حيث درس بالجامعة كما عمل بوزارة الخارجية حتى أصبح مديرا للمعهد الملكي للشؤون الخارجية البريطانية. قدم عديد المحاضرات وقام بعديد الجولات في مختلف قارات العالم مما مكنه من أخذ وتقديم رؤية تاريخية أكثر شمولا وعمقا.

عاش توينبي أحداثا هامة لأنه عاصر حربين عالميتين، عرفت خريطة العالم تغيرات جذرية، كما عرفت منظومة القيم المتوارثة انقلابا، نشر كتبا عديدة قرأها الملايين، أهمها موسوعته التاريخية "دراسة التاريخ" في اثني عشر مجلدا، رد فيها على المتشائمين الذين أنذروا بأفول الحضارة الغربية. إلى جانب اهتمامه بحضارته الغربية، اهتم تونبي بكل الحضارات الإنسانية البدائية منها والمتطورة، منها الحضارة الإسلامية، بل نجده أفرد كتابا بعنوان "الإسلام والغرب والمستقبل". وللإشارة معظم كتبه لم تترجم إلى العربية.

أولاً: نظرية توينبي التاريخية

إن الباحث في نظرية توينبي التاريخية الحضارية يجد صعوبة حقيقية في الإلمام بها وتحديد آلياتها، نظرية بثها مؤلفها في اثني عشر مجلدا، وخصصها لدراسة إحدى وعشرين حضارة، هي أبرز وأهم الحضارات في التاريخ كله. لذا نحاول الوقوف على أهم البصمات التي وضعها توينبي في نظريته وربما أهمها فعلا نظرية "التحدي والاستجابة"..

والمؤكد أن نظرية توينبي تعد من أهم نظريات فلسفة التاريخ، فهو مؤرخ معاصر عاش وشاهد المشكلات العالمية، الأمر الذي جعل آراءه أكثر حيوية وأهمية من فلاسفة أو مؤرخين عاشوا في أزمنة خلت، رغم أن الألمان كانوا قد قطعوا شوطا هاما في سبر الدراسات التاريخية الفلسفية، إلا أنه يعتبر نفسه كمؤرخ سعيد الحظ، أن أتيحت له الحياة في فترة اضطرابات سياسية وحربين عالميتين، إذ أن هذه الأحداث تشكل مادة خصبة للمؤرخين.

وقد حرص توينبي على أن يكون مؤرخا أكثر منه فيلسوفا عكس اشبنجلر1880-1936، كذلك لا يمكن وضع توينبي في صف المؤرخ العادي، وهو الذي عكف على دراسة حضارات العالم بأسره قديمة وحديثة طوال نصف قرن تقريبا، في عمق وخصوبة وموضوعية، كما حرص على أن يكون أكثر قربا من موضوع دراسته، بأسفاره ورحلاته كما سبقت الإشارة إليه، وبالتالي هو من حيث دسامة المادة التاريخية، لا يكاد يناظره مؤرخ آخر[1].

والذي مكن توينبي من أخذ هذه المكانة الرفيعة المستحقة هو تقييمه الموضوعي لجميع الحضارات دون تفضيل للحضارة الغربية، لقد استبعد وانتقد عدة أحكام كادت أن تستقر في فكر مؤرخي الغرب، كالقول بوحدة الحضارات من أجل أن تعد الحضارة الغربية الأعظم قيمة، بل اعتبر توينبي

(1) أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ط3، 1996، دار المعرفة الجامعية، ص261.

مثل هذه الأحكام أوهاما مردها سيادة الحضارة الغربية الحديثة.بل نجده يشبه هذه الأحكام أو الإدعاءات بأنانية وإدعاء اليهود، بأنهم شعب الله المختا. فتقييم مؤرخي الغرب للحضارة الغربية على أنها أعظم حضارة تقييم خاطئ، بل على العكس يعتبر توينبي حضارات الجيل الثاني لتاريخ الإنسانية أكثر خصوبة.

وبديهي وفي هذا السياق أن ينتقد توينبي النظرية العرقية، التي تعتبر الجنس النوردي صاحب البشرة البيضاء والعيون الزرقاء أسمى الأجناس، كذلك يستبعد توينبي القومية كوحدة أساسية للدراسة التاريخية، لأنها تقوم على أساس عنصري، ولأن الأمة عنده لا تشكل بمفرها الجزء الأساسي لدراسة التاريخ[2]، ورفض توينبي للنظريات العرقية أثار حفيظة العرقيين ضده خاصة اليهود منهم.

كما يرفض توينبي الحتمية التشاؤمية اللازمة عن نظرية التعاقب الدوري للحضارات لدى اشبنجلر المؤرخ الألماني، الذي تنبأ بأفول حضارة الغرب، بينما توينبي لا يجد في حركة التاريخ دورانا رتيبا كدوران العجلة[3].

ولم يكن بالإمكان توصل توينبي إلى سبر أغوار التاريخ، ومتابعة تشكل كياناته، لولا انفراده بأدوات معرفية لم تتوفر لغيره. لقد استخدم في تفسير التاريخ ونشوء الحضارات كمادة خام، جميع ما يتوفر من دراسات أنثروبولوجية وميثولوجية وبيولوجية، ودراسات مقارنة للمجتمعات البدائية، بما في ذلك عقائد دورات الخصب الزراعي والطوطمية وطقوس الزواج والمحظورات التقليدية، بالإضافة إلى استخدام كل ما توصل إليه علماء التاريخ والحفائر والجغرافيا، والجغرافيا البشرية، ومحاولات جميع المفكرين والفلاسفة لاستخلاص عوامل حركة التاريخ والكشف عن قوانينه[4].

---

(2) المرجع نفسه، ص262.

(3) المرجع نفسه، ص265.

(4) أرنولد توينبي: منهج التاريخ وفلسفة التاريخ، ت محي الدين إسماعيل، بغداد دار الشؤون الثقافية، ص51.

إذا نلاحظ كيف يختلف توينبي مع نظريات كثيرة فسرت التاريخ، وفي هذا البحث نحاول الوقوف على جوانب من فلسفته للتاريخ، وسيتم التركيز على وجهة نظره للحضارة الإسلامية خاصة، مفضلين الحديث أكثر على الحالة الراهنة دون تفصيل لعوامل النشوء والنمو الحضاري الإسلامي في عهود الأولى، لأن الذي يعنينا أكثر توقعات الرجل لمستقبل حضارتنا التي تعيش مرحلة تراجع وانحلال، وقبل ذلك من الضروري الوقوف بايجاز على منهج وفلسفة التاريخ لتوينبي.

ثانياً: منهجه وفلسفته للتاريخ

إن صميم منهج توينبي تاريخي يتصل بجذور عميقة مع كل من سبقوه، فلا أحد يستطيع أن يحدد من أين يبدأ توينبي وأين ينتهي، أصالة توينبي تنبع أولا وقبل كل شيء من الإستعاب المذهل لنظريات كل من سبقه، ثم إحاطته الشاملة للفكر الإنساني. عندما قدم توينبي واختار مجال التاريخ والفلسفة والحضارة. . . كان الفكر الفلسفي التاريخي وعلى يد الألمان خاصة قد انقسم إلى خطين رئيسيين هما:

1 - الفكر الفلسفي التاريخي التأملي

2 - الفكر الفلسفي التاريخي النقدي

ففي أي الخطين يمكن أن نصنف فلسفة ومنهج توينبي للتاريخ؟

إن إمكانية الإجابة على مثل هذا السؤال وتصنيف توينبي في نمط معين من الصعوبة بمكان، لأن فكر توينبي متداخل وشائك فعلا، فهو إن كان قد أقام منهجا واضحا في فلسفة التاريخ، إلا أن تصوره الفلسفي به عديد الافتراضات الغيبية التي تشكل عقبات في منهجه.

لكن المتفق عليه أن نقطة البداية هي أن كل جزئية من جزئيات التاريخ لا يمكن أن تؤخذ بمعزل عن سياق التاريخ بأكمله، فليس هناك تاريخ أمة من الأمم ممكن أن يفهم بعيدا عن مجرى التاريخ وسياقه، ولا يكمن أن يفسر الحدث التاريخي الواحد نفسه بنفسه، بل هو لغز لا يمكن حله إلا من

خلال ربطه بالأحداث المتعاقبة في سياق التاريخ[5].

ويقدم لنا توينبي مثالا توضيحيا بتاريخ بريطانيا، فهو مرتبط بجملة من القضايا الأساسية في مقدمتها قيام النظام الاقتصادي الصناعي، وإقامة الممتلكات في المناطق الاستوائية، وتكوين جماعات تتحدث الإنجليزية فيما وراء البحار، وحركة الإصلاح الديني، لينتهي إلى القول بأنه لا التاريخ البريطاني القومي، ولا غيره من تواريخ الأمم، يمكن أن يقوم كحقيقة توضح نفسها بنفسها، لذا يؤكد أن الجزء لا يمكن أن يفهم إلا بدراسة الكل، لينتهي إلى تقرير وحدات من الجماعات أو المجتمعات التي يشهدها عالمنا اليوم بمعناها الثقافي الكبير.

المجتمع المسيحي الأرثوذكسي في جنوب شرق آسيا.

المجتمع الإسلامي في المنطقة الممتدة من المحيط الأطلسي وحتى سور الصين.

المجتمع الهندوكي في الجزء الاستوائي الهندي.

المجتمع الشرقي الأقصى في المنطقتين شبه الاستوائية والمعتدلة.

هذا بالإضافة إلى المجموعات المتحجرة كاليهودية في "الفيتو"، ومجموعات في أرمينيا والحبشة والمجوس.

أما المجموعة الثانية هي مجوعة البوذيين القاطنين في سيلان وكمبوديا وأتباع العقيدة الدينية المؤمنين بثنائية الروح والجسد في الحيوان والإنسان.

يعالج توينبي بعد استعراضه للحضارات الواحدة والعشرين التي أحصاها منذ أن بدأت الحضارة الإنسانية حتى اليوم، معضلة التحولات الجوهرية في المجتمعات البدائية والحضارية، فهو يرى أن تحول المجتمع البدائي إلى حضاري يحمل سمات محددة، يعني انتقاله من حالة الركود إلى الحركة الديناميكية، وهذا الانتقال يقرره توينبي على أنه قانون ثابت بحكم

(5) راجع كتاب التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبي، تأليف آليان ج ويجري، ت عبد العزيز توفيق جاويد، مطابع الهيئة العامة للكتاب.

حركة المجتمعات والحضارات، وهو الذي يقرر انفصام البروليتاريا الداخلية من الأقليات الحاكمة، بعد أن تفقد قدرة الإبتكار والإبداع، فتظل الأقلية الحاكمة المسيطرة في حالة ركود تتخلف عن مجرى الزمن، بينما تنطلق البروليتاريا الخارجية في حركة ابداع، وهذا هو طريق انبعاث حضارتها الجديدة، التي تكون على شكل تطوير للعقائد الدينية والعلاقات الإجتماعية(6).

وقد تنبه قدماء الصين إلى التناوب التاريخي بين الركود والإندفاع فسموه "ين" و"يانغ"، الين هو الركود، واليانغ هو حركة الإندفاع في طريق الإبتكار، وكما أشرنا أن توينبي لم يقتنع بنظرية الجنس والقومية، فيرى أنها مزايا مفترضة تلك التي تربط التفوق الفكري بلون البشرة البيضاء، وأن نظرية الأجناس هراء، ليست أقل عبثا من نظرية البيئة وأثرها، والتي تقول بأن تأثيرات الجو والماء والموقع الجغرافي هي الأساس، وهي الدافع لطبيعة التغييرات الحضارية. توينبي يسقط كلتا النظريتين بفضل فهمه المستوعب والشامل للحضارات الأصلية والفرعية، التي نشأت خلال الأحقاب الماضية. بهذا التصور للين واليانغ، يقدم لنا توينبي نظريته الشهيرة التحدي والإستجابة.

ثالثاً: نشوء الحضارات ونظرية التحدي والإستجابة

بحث أرنولد توينبي كمؤرخ فيلسوف الحضارات بحثا مفصلا وشاملا، وذلك في موسوعته التاريخية (دراسة التاريخ) في 12 مجلدا التي استغرق في تأليفها 41 عاما. تميز خلافا لمعظم المؤرِخين بتفريقه بين المجتمعات البدائية والحضارية، فالحضارية أقل عددا من الأُولى، فهي تمثل 21 مجتمعا اندثر معظمها، ولم يبق منها غير سبع حضارات، ست منها تمر بدور الانحلال، وهي الحضارة الأرثوذكسية المسيحية البيزنطية، والأرثوذكسية الروسية، والإسلامية، والهندوكية، والصينية، والكورية-اليابانية؛ أما

(6) أرنولد توينبي: مختصر دراسة التاريخ ج 1، ت فؤاد محمد شبل، مراجعة محمد شفيق غربال، ط1، 1964، القاهرة، ص92-94.

السابعة، أي الحضارة الغربية، فلا يعرف مصيرها حتى الآن.

ويفسر توينبي نشوء الحضارات الأولى، أو كما يسمِيها الحضارات المنقطعة، من خلال نظريته الشهيرة (التحدي والاستجابة) والتي نلحظ فيها تأثيرا من علم النفس السلوكي خاصة نظرية كارل يونغ Carl Jung 1875-196، والتي نشير إلى مضمونها بايجاز.

عندما يتعرض الإنسان لصدمة فإنه سيفقد توازنه أو سلوكه المتوازن لفترة ما، لكن قد يستجيب بعد فترة بنوعين من الاستجابة، الأولى النكوص إلى الماضي لاستعادة التوازن والتمسك به بديلا عن واقعه المر، فيصبح انطوائيا وهذه استجابة سلبية. والثانية قبول الصدمة والاعتراف بها، ثم محاولة التغلب عليها، فيكون في هذه الحالة انبساطيا حقق استجابة إيجابية. والسؤال الذي يطرح هنا:

كيف استغل توينبي آليات علم النفس السلوكي كمادة مساعدة في تفسير سير الحضارة والتاريخ الإنساني ككل؟ كيف طبق توينبي هذه النظرية على نشوء الحضارات؟

يقدم لنا توينبي تفسيرا مفاده، أن المجتمعات البدائية لدى مواجهتها تحدِياتٍ بيئية أو بشرية معينة تستجيب استجابات مختلفة، أي أنها تواجه ذلك الحافز بردود فعل تختلف من جماعة إلى أخرى، بعضها سلبية وبعضها إيجابية. وعلى هذا المنوال يفسر ظهور الحضارات الأصلية الأولى في كل من وادي الرافدين ووادي النيل، حيث رأى أن السهل الأفروآسيوي، أي جنوب شبه الجزيرة العربية وشمال إفريقيا، كان يتمتع بجو معتدل ومراع شاسعة ومياه غزيرة، خلال نهاية الفترة الجليدية الأخيرة، وكانت الشراذم البشرية المنتشرة فيه تعيش عيشة راضية على الصيد والقنص وجمع الثمار والبذور. ولكن حدث تغير مناخي تدريجي في الفترة المعتدلة أو الأخيرة التي نعيشها الآن، الأمر الذي سبب انحباس الأمطار وانتشار التصحر وجفاف الأنهار[7]. لكن توينبي يفترض مواجهة وتحدي هذه الظروف بطرائق مختلفة.

---

(7) المصدر نفسه، ص115.

نظرية توينبي في التحدي والاستجابة ترى أن البيئة تتحدى الناس، فإن استجابوا للتحدي بنجاح فإنهم سوف يتمكنون من إنشاء حضارة قوية ذات شأن، وإن هم فشلوا فإن نمو حضارة متقدمة في تلك البيئة عسير كالصحراء في شبه الجزيرة العربية سوف لن يكلل بالنجاح أبدا. لهذا فإن نمو حضارة من الحضارات أمر مرهون بمدى استجابة الناس للتحديات التي تواجههم.

وتضيف النظرية أن كل حضارة تمر بطورين اثنين. ففي الطور الأول، وهو طور النمو تكون الاستجابة للتحديات موفقة دوما، أي أن الناس يكونون أقدر من القوة التي تعارضهم. أما في الطور الثاني، فيكون الوضع مناقضا لما في الطور الأول، أي تكون التحديات أقوى من كفاءة الناس العاجزين عن الاستجابة لها، وبالتالي في هذا الطور يظهر التحدي مؤديا إلى رد فعل مخفق أو سلبي[8].

بعد ذلك يظهر تحد أكبر من السابق، فيكون الرد عليه أضعف من الرد الأول. ويستمر الحال هكذا إلى أن تضمحل الحضارة أو تشيخ أو تسقط، أو ما يسميه توينبي زمن الإضطراب[9].

كذلك يعتقد توينبي بأن الحروب هي السبب الجوهري لإنهيار المجتمعات أو الحضارات وهو يأخذ المجتمع الآشوري القديم مثلا يقول: لقد هوت آشور جثة هامدة، ولكنها مدججة بسلاحها. ومن المعلوم أن تسليح آشور هو أقوى تسليح في غرب آسيا خلال القرن السابع قبل الميلاد. ومع ذلك، فقد انهارت بسرعة قصوى أمام هجمة الميديين والبابليين، وهنا يستشهد توينبي بقول السيد المسيح، من يأخذ بالسيف فبالسيف يؤخذ منه. إن الحروب تشكل نزعة انتحارية تؤدي إلى سقوط الحضارت[10].

ويرى توينبي أن تحول المجتمعات البدائية إلى مجتمعات حضارية، يعتمد على مدى الانتقال من حالة الجمود إلى حالة الحركة الدينامكية

---

(8) المصدر نفسه، ص210-223.

(9) منح الخوري: التاريخ الحضاري عند توينبي، ط1، بيروت 1960، ص38-40.

(10) توينبي: مختصر دراسة التاريخ، ج 1، ص102.

الإبداعية، وأن هذه القاعدة تصح كذلك في عملية نشوء الحضارات الأخرى وتعاقبها[11].

إن توينبي في نظرية التحدي والاستجابة التي عرفت شهرة كبيرة، قدم تفسيرا ضخما للحضارة يلعب فيه العامل الجغرافي دوراً أساسياً إلى جانب العامل البشري. غير أنه يدخل هذا العامل الجغرافي ضمن مذهبه المتمثل فيما يدعوه[12] بالتحدي، حيث أن الحضارة ونشوءها عند توينبي تكون من رد معين يقوم به شعب لمواجهة تحد معين.. وهذا الرد أو الاستجابة التي تمثل الإرادة الإنسانية وقدرتها الفكرية، تمثل الأساس في عملية التحدي الذي يأخذ جبهتين:

الأول من الطبيعة والثاني الجنس البشري.

ومع الجبهتين يلعب العامل الجغرافي دوره في فرض نوع من التحدي الطبيعي والبشري. وعلى أساس نظرية أرنولد توينبي يكون النشوء والإنهيار، حسب مستوى التحدي وفعالية الرد عليه من طرف الشعوب المواجهة به، فإن حضارتها تكون بين احتمالات ثلاثة:

فهي إما أن تقوم بوثبة إلى الأمام، وإما أن تصاب بالتوقف والجمود، وإما أن يلفها الفناء بردائه[13].

هذا ما ينطبق على العرب فإنهم تعرضوا لصدمة حضارية، لكنهم استجابوا إلى التحديات الطبيعية بأساليب مختلفة: منها بالبقاء في أرضهم وتحولهم إلى قبائل بدوية، وتحول بعضهم إلى قبائل رحالة تسعى وراء الكلإ والماء لترعى أنعامها التي تعيش عليها. والبعض الآخر انحدر إلى الجنوب نحو المناطق الاستوائية المشابهة للبيئة السابقة إلى حد بعيد، فظل محافظا على نمط معيشته البدائية السابقة إلى يومنا هذا. رحل قسم آخر إلى دلتا

---

(11) توينبي: مختصر دراسة التاريخ، ج 2، ص8- 479.

(12) مالك بن نبي: شروط النهضة، ت عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، ط3، دار الفكر بيروت، 1969، ص72.

(13) المرجع نفسه، ص72.

النيل، حيث واجه أحوالا طوبوغرافية جديدة تتمثل في وجود هذا النهر النيل العظيم وتلك البيئة المختلفة، فكافح عوائقها وسخرها لأغراضه، بعد أن اكتشف الزراعة، الأمر الذي أدى إلى إنشاء الحضارة المصرية الرائعة. كما إن انتقلت جماعات من شبه الجزيرة العربية إلى أهواز جنوب العراق والفرات الأسفل، فتمخض عنها انبثاق حضارات ما بين النهرين. ومنها الرحيل إلى مناطق جديدة مختلفة قريبة من الأنهار، حيث أسست تلك الحضارات الأولى، أي كانت استجابتها ديناميكية حضارية، تعتمد على الحركة أو الهجرة، ثم التغيير والتطوير والإبداع[14].

ونلحظ طرحا دينيا ميتافيزيقيا لمسألة التحدي والإستجابة، إن توينبي يعرض اللقاء المتناقض بين الخير والشر، فهذه قصة حقيقة قائمة وإن أخذت أشكالا مختلفة، الألم والعذاب وصور النضال ضد الطبيعة تعكس مأساة الإنسان، وهذا الصراع تكتمل ذروته في العقيدة الدينية، التي ترى أن الولادة والحياة صراع، والموت اسم وما بقاء آدم وحواء إلا صورة من صور الإبداع الإجتماعي الذي انتهى بمولد حضارتين متباينتين، حضارة الخصب عن طريق رعي الغنم التي يمثلها هابيل، وحضارة خصب الأرض التي يمثلها قابيل. وقبل ذلك نجد في سفر التكوين تحدي الحية للرب، وتحدي الشيطان للرب أيضا العقدة في قصة سقوط الإنسان الأول وجهاده وتحديه، وعلى الأرض وفي العهد الجديد يتحدى ابليس يسوع، وهذا الأخير يقدم قصة الخلاص[15] ذا بداية الإنسان شكلت تحديا حتى قبل وجوده على الأرض.

هكذا بدأت القصة التي تحولت إلى أسطورة تعبر عن أعمق حقائق صراع الإنسان مع الطبيعة من أجل خلق مجتمعه وحضارته، فليس صحيحا في نظر توينبي أن البيئة السهلة هي تبثق منها الحضارة، فإذا كان نهر النيل علة الحضارة المصرية القديمة، فإنه كان يفترض بل يجب أن تنشأ حضارات

---

(14) توينبي: مختصر دراسة التاريخ، ج 1، ص116-117.

(15) آمنة تشيكو: مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989، ص74.

في البيئات التي تحمل نفس خصائص النيل، كذلك أقيمت حضارة في بيئة الأمازون، ولم تقم حضارة مماثلة في حوض الكونجو المماثل لها.

إن الظروف الصعبة هي التي تحفز الإنسان على التحضر، فالشدائد تستثير الهمم عكس رقة العيش فهي تحول دون قيام حضارة.

هذا عن تحدي الظروف الجغرافية البيئية، لكن كيف يمكن تحدي الوسط البشري الإجتماعي؟

توينبي يحصر تحدي الوسط البشري في العدوان الخارجي من دولة خارجية أو جماعة بشرية، ولا يؤدي تحدي العدوان أو الغزو والتهديد الخارجي إلى مجرد الإستجابة بطرد الغازي أو التخلص من القوة الضاغطة على الحدود، بل قد يدفع الأمر إلى الإنتقام أو القصاص، وليس القصاص دائما من قبيل الثأر في نظر توينبي، بل يمكن تفسيره سيكولوجيا بأنه تعويض سواء على المستوى الفردي أو الجمعي، إذ تستثير العاهات في أصحابها ما يدفعهم إلى التفوق في مجال عجزهم، فالأعمى العاجز عن القتال يكون شاعرا يردد الجنود أناشيده مثل هوميروس، كذلك استطاع بعض الرقيق الإستجابة الناجعة للتحدي.

ويعود توينبي فيرى أن الإنتقال دوما من حالة "الين" إلى حالة "اليانغ" هي التي تخلق الحاجة وهي التي تخلق الإصرار أو الإرادة، بمعنى الهجرة المادية أو الروحية التي تنقل الإنسان من الين إلى اليانغ هي بداية النشوء الحضاري.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه إذا كان تاريخ البشرية سلسلة من التحدي والإستجابة فما الذي يفسر انهيار الحضارات، ولماذا عجزت مجتمعات عن الإستجابة الناجعة لما واجهها من تحد؟

ينتقد توينبي كل تفسيرات انهيار الحضارة مؤكدا أن الحضارة تنهار داخليا قبل أن تطأها أقدام الغزاة، فما سبب انهيار الحضارات؟

يمكن إيجاز الأسباب التي ذكرها توينبي في النقاط التالية:

- أقلية مسيطرة فقدت قدرتها على الإبداع وأصبحت تحكم بوسائل العنف
- بروليتاريا داخلية ذليلة ولكنها عنيدة تقتنص الفرصة للثورة
- بروليتاريا خارجية انشقت عن المجتمع وتقاوم الإندماج فيه وتتحين الفرصة للغزو.

أما أسباب التحلل فتتمثل في:

- افتقاد الأقلية الحاكمة للطاقة الإبداعية
- هذا ينعكس سلبا على الأغلبية التي فقدت قدوتها المبدعة الموجهة
- كما يؤدي إلى فقدان التماسك الإجتماعي بسبب تراجع الطبقة الحاكمة والمحكومة[16].

إذن توينبي يركز في انهيار الحضارة على العوامل الداخلية، لأن أقصى ما يفعله الغزو الخارجي هو توجيه الضربة القاضية إلى مجتمع يلفظ أنفاسه الأخيرة، فالمجتمع هو الذي يجلب على نفسه عوامل الإنهيار، أما إذا حدث عدوان خارجي على المجتمع في مرحلة نموه فإنه يشكل تحديا يستثير طاقاته الكامنة وعوامل الإبداع فيه.

إن نظرية توينبي تمتاز بالشمولية، بحيث حاول أن يحصي كل صغيرة وكبيرة إ وأن يقدم إجابة أو تبريرا لكل الإعتراضات والتساؤلات، من ذلك يجيبنا عن **سؤال** هام يطرح نفسه:

كيف تفقد الأقلية المبدعة مقومات إبداعها وتتحول إلى أقلية مسيطرة؟

يقدم توينبي أسبابا عديدة نذكر أهمها:

- ابتداع الأقلية الممتازة من رجالات الفكر لأنظمة جديدة التي كثيرا ما تصاغ في قوالب قديمة فتجابه بمقاومة، فيفقد الإبداع أصالته من أمثلة ذلك، إن التصنيع وهو نظام جديد كفيل برخاء المجتمع قد صيغ في نظام الرق الإقطاعي فأصبح العمال كالرقيق، الثورة الصناعية ارتبطت

---

(16) أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص273.

بالتوسع الخارجي والاستعمار، وهذه نزعة بربرية رجعية، بل حتى الأديان بما فيها من سمو روحي، صيغت في الطور التالي لنشأتها في قالب من التعصب المقيت، لقد اعتنق اليهود الوهم بأنهم شعب الله المختار فلم ينجبوا أي حضارة .[17]

- آفة الإبداع وهو عندما يتحول المبدع من إنسان فعال إلى إنسان سلبي بسبب افتتنان الجماهير به، الأمر الذي أدى به إلى الجمود.

اختراع ـــــ انتصار ـــــ جمود ـــــ نكبة ـــــ هزيمة[18].

- الحرب كنزعة انتحارية والتوسع الخارجي مظهر تدهور وانحلال، إن النزعة الحربية تعبر عن شهوة التدمير، إنها عملية انتحارية يقدم فيها بعض الأفراد نفوسا بشرية كقرابين، رغم ملازمة الحروب للحضارات[19].

هذه معظم الأسباب التي ذكرها توينبي والتي تؤدي إلى سقوط الحضارات. لكن توينبي يذكر أيضا كيف يتم ميلاد حضارات جديدة، ودائما تبقى الحياة الروحية هي المحك الحقيقي لرقي المجتمعات.

إن الإستجابة الناجعة عملية سيكولوجية تهدف إلى إعلاء روحي وفكري للمجتمع وليست ردا خارجيا لغزو أو تصنيع، الإستجابة الخارجية لا تسهم في الحضارة إلا بنصيب ضئيل، بينما تسهم الإستجابة الداخلية الذاتية بنصيب وافر، لأنها تعلي من الطاقة الروحية والفكرية في المجتمع إلى أعلى مستوى يمكن أن يرتقى إليه.

موقف توينبي من الحضارة الإسلامية:

أعطى توينبي الحضارة الإسلامية أهميتها ومكانتها بين الحضارات العالمية الكبرى، وتعرض لها بالدراسة منذ نشأتها الأولى حتى زمانه، وإن

---

(17) المرجع نفسه، ص274.
(18) المرجع نفسه، ص275.
(19) المرجع نفسه، ص277.

كنا سنركز في هذا المقال على دراسته الراهنة لها. بداية يعترف توينبي بأن لعبقرية محمد عليه الصلاة والسلام أثرا كبيرا في نقل رسالة ربه إلى قومه، وقد كان تاريخ الجزيرة مرتبطا بذلك، بحيث تمكنت عديد الآراء والتنظيمات من التغلغل في شبه الجزيرة.

وفي عصر النبي كانت الشحنة الروحية المتراكمة على وشك الإنفجار، وجاءت رسالة محمد عليه الصلاة والسلام في الوقت المناسب، فأحسن استعمالها وذلك برؤيته النيرة وتصميمه وحكمته. ويستعرض توينبي تاريخ الإسلام في مختلف الحقب التاريخية ليستنتج أن النظام الإسلامي نظام دين عالمي تقوم الدولة على أساسه، وقد أخرج هذا النظام العالمي الديني والدنيوي مجتمعين إسلاميين هما: المجتمع العربي والمجتمع الفارسي سليلا الحضارة السريانية.

ويطبق توينبي نظرية التحدي والإستجابة على الحضارة الإسلامية بهذا الشكل:

لقد شكل الإسلام وحده الاستجابة الناجحة التي قام بها المجتمع السرياني ردا على تحدي الهيلينية، وبعد عدم الاستجابة للزرادشتية واليهودية والنسطورية واليعقوبية، زود الإسلام هذا المجتمع بديانة ناشئة من صلبه، فأمكن أن يكون الشرنقة التي خرج منها المجتمعان الجديدان العربي والفارسي. لقد قام الإسلام بفضل خاصيتين فيه بسد حاجة المجتمع العربي في شبه الجزيرة العربية: هما التوحيد في الدين، والنظام في الدولة.

ولقد مر بمرحلتين:

الأولى، دينية خالصة ظهرت فيها قوة الإسلام. والثانية، سياسية بعد إنشاء دولة في يثرب، واتساع دائرة الإسلام خارج حدود الجزيرة[20]. ويرى توينبي أن هذه المرحلة هي بداية انحدار الحضارة الإسلامية.

---

(20) المرجع نفسه، ص287.

أ - مظاهر التحديات والإستجابات:

تشكل علاقة الحضارة الإسلامية بالحضارة المسيحية التحدي الحقيقي والذي تصدر عنه استجابات معينة، وامتداد الحضارة الإسلامية إلى اسبانيا من جهة، ثم أجزاء من شرق أوربا على أيدي العثمانيين من جهة أخرى، خلق أجواء من التحديات العنيفة خلال العصور الوسطى من الحضارة الأوروبية أهمها الحروب الصليبية. لكن ودون أدنى شك، أعمق وأخطر أثر على كل شعوب العالم وليس المسلمين وحدهم، يتمثل في الحضارة الأوروبية الحديثة، التي غيرت تغييرا شاملا حياة الناس وأفكارهم ومشاعرهم. إن أنماط الحياة الإجتماعية الغربية طبعت نمط حياة المسلم من نظام الزوجة الواحدة، إلى تحرير المرأة، ومختلف المظاهر، بل لا أحد يمكنه أن ينكر التحدي الأوروبي لحضارات الشرق كلها، على أنها أهم ظاهرة في العصر الحديث.

لكن كيف كان رد فعل الإسلام أو استجابته للتحدي الأوروبي الغربي؟ لقد تمثلت الإستجابة حسب توينبي في المظهرين التاليين:

1 - مظهر التزمت: يمثله السلفيون، الذين واجهوا تحدي الحضارة الغربية وتفوقها العسكري والتكنولوجي والاقتصادي في رأي توينبي، بالتقوقع على الذات واتخاذ الدين درعا ضد العدوان الخارجي وخطر الحضارة الأوربية. وأبرز مظاهر استجابة السلفيين الحركات الإصلاحية: الوهابية في نجد والحجاز، والسنوسية في ليبيا، والمهدية في السودان والأسرة الحميدية في اليمن، ويربط توينبي ظهور هذه الحركات بالتحدي البيئي لأن هذه الحركات ظهرت في مناطق قاحلة، باستثناء المهدية في النيل الأعلى، ولم تكن هذه المناطق تهم كثيرا الأوربيين قبل اكتشاف البترول.

2 - مظهر التشكل: ويمكن وصفه بالمقلد للغرب، المقلدون عكس السلفيين حيث وجدوا أن أفضل وسيلة لحماية النفس من الخطر التعرف على سر تفوق العدو، فكان من الضروري طرح جانبا وسائل الحرب التقليدية، بل والمقولات التراثية الماضية، لفسح المجال لإقتباس مظاهر الحضارة المتحدية ومحاولة التشكل بها. وأبرز مظاهر استجابة التشكل حسب توينبي

تجسدت في: محمد علي في مصر وكمال أتاتورك في تركيا، لأن كلا من مصر وتركيا ملتقى طرق عالمية بهما روافد وتيارات فكرية أجنبية، ومن ثم شكلا مناطق جذب للحضارة الأوربية[21].

ويصف توينبي بشكل طريف، المتزمتين بالنعامة التي تخفي رأسها في الرمال هربا من صائدها، أما المتشكلين فهم إن تصرفوا وفقا للعقل في رأيه، إلا أنهم لا يقومون باستجابة جوانية أو داخلية حقيقية، على العكس هم يمارسون لعبة خطيرة، منها محاولة خلفاء محمد علي أن يجعلوا مصر قطعة من أوروبا، الأمر الذي أدى إلى الإحتلال البريطاني. ونفس الشيء بالنسبة لتركيا، فإن التركي يعاني قلقا يرجع إلى أنه غير حياته تغييرا شاملا، وقطع صلته بماضيه.

ان كتابة اللغة التركية بحروف لاتينية، قد جعلت الشباب التركي الحديث عاجزا أن يقرأ تراثه الفكري القديم، سواء في التركية القديمة أو الفارسية أو العربية، ولم يكتف بالتغيير في المجال الإقتصادي أو السياسي، بل حركة التشكل اجتاحت كل الميادين، حيث اتخذ القانون السويسري بدلا من الشريعة الإسلامية في القضاء، وأرغم التركي على لبس القبعة التي تحول بينه وبين تمام السجود في الصلاة، والمرأة على نزع الحجاب، وتحول بذلك التركي المسلم إلى كائن لا هو بالشرقي ولا هو بالغربي. وحتى على المستوى السياسي فتركيا تعد نفسها حليفا وشريكا للدول الغربية، إلا أن هذه الأخيرة مازالت ترفض تركيا رغم التنازلات الحضارية التي قدمتها، لأنها لا تعتبرها جزءا منها أو من حضارتها[22]. وهذا الرفض له أكثر من دلالة لا يسمح مقام الحديث بالتعرض إليها.

وما يمكن الحكم به أن الاستجابتين فاشلتين، المتزمتون السلفيون لم يقدموا طاقات خلاقة إبداعية نابعة من الذات، وإنما لجأوا إلى الإحتماء بالدين أو إلى الحضارة المتحجرة، والمتشكلون قد ينجحون، لكن ليس عن

---

(21) توينبي: العالم والغرب، ت روفائيل جرجس، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الدار المصرية للطباعة والنشر، (د ت)، ص16-17.

(22) أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص288.

طريق الإبداع، وإنما التقليد؟ وذلك برفع المستوى الإقتصادي بوسائل غربية، بدلا من أن تستثير في النفوس طاقات مبدعة أصيلة[23].

ويشبه توينبي فشل المتزمتين بإخفاق المماليك حين واجهوا مدافع نابليون بالدرع والرمح أما إخفاق المقلدين المتشكلين، فيشبهه بمبتدئ في الفروسية عندما يمتطي جوادا جامحا، فإنه سيهوي به ويجرفه التيار إلى موت محتوم. وفي النهاية كل من التشكل والتزمت استجابة فاشلة خيبت آمال الشعوب المسلمة الطامعة في النهوض الحضاري.

لكن ترى ما سبب هذا الفشل المتلاحق؟

يذكر توينبي سببا مهما يؤيده واقع الأحداث في البلدان العربية الإسلامية، لا توجد استجابة فاشلة واحدة، بل تتداعى الإستجابات الفاشلة، فالملاحظ عادة أن المتشكلين المقلدين لحضارة الغرب يصطدمون بالمتزمتين السلفيين، وإذ يصطدم الحاكم المتشكل بالتيار السلفي أو بالمتزمتين فإنه يعاملهم بطريقة قاسية جدا، بل أشد قسوة من معاملة المستعمر الأجنبي، كحرب محمد علي للوهابيين، ثم المصريين لمهديي السودان، وقضاء أتاتورك بقسوة شديدة عام 1925 على معارضة التيار الإسلامي. وبعد تقديمه لهذا التحليل المبرر للإستجابات الفاشلة، يتساءل توينبي عن حاضر الحضارة الإسلامية وعن مستقبلها كما تساءل قلقا على مصير حضارته الأوروبية الغربية.

يحلل توينبي خريطة العالم الإسلامي ليخرج بهذا المضمون، توجد اتجاهات عدة أهمها:

1 - تيار المتشكلين أو المقلدين للحضارة الغربية وهو أكثر شيوعا حتى في الدول الإسلامية التي يكثر فيها المتشددون كالمملكة العربية السعودية ودولة أفغانستان.

2 - العالم الإسلامي أخذ بعدا استراتيجيا بعد اكتشاف البترول وتحول إلى موقع تنافس بين الإتحاد السوفياتي والغرب.

---

(23) المرجع نفسه، ص290.

3 - انتشار فكرة القوميات كالتركية والإيرانية والعربية، وأصبحت أكثر جاذبية من فكرة الوحدة الإسلامية الشاملة[24].

وفي ظل الخريطة الإسلامية التي رسمها توينبي سؤال يطرح نفسه بقوة:

ما مصير الحضارة الإسلامية؟ هل ستنقرض حضارتنا، هل ستتحجر كبعض الحضارات المتحجرة، أم سيجرفها تيار الحضارة الغربية ويمتلكها؟ أم ممكن أن تبعث فيها الحياة من جديد؟

مصير الحضارة الإسلامية:

إن الحضارة الإسلامية **ستبقى حية**، هكذا يجيب توينبي فيلسوف التاريخ وهو يستشرف المستقبل الإسلام، لكن يعارضه الأوربيون:

ماذا يوجد في هذه الحضارة الإسلامية من طاقات غير قائمة في الحضارة الأوروبية حتى تتوقع لها أن تكون حضارة المستقبل؟

يرد توينبي، بأن الحضارة الأوربية تحمل في طياتها التناقض بين الفكر والعمل، بين أفكار المساواة والإخاء والحرية التي نادت وبشرت بها، وبين التفرقة العنصرية التي تمارسها والتي تشكل خطرا عليها بزيادة وعي الشعوب الملونة، بينما طابع الحضارة الإسلامية الإتساق بين الفكر والعمل، حضارة طبقت المساواة التي دعت إليها فعليا، ليس في أوقات ضعفها، بل في أزهى عصورها وصل إلى مراكز السلطة فيها الرقيق والعبيد مثل المماليك وكافور الأخشيدي وهم من الرقيق والعبيد.

كذلك يوجد معطى أخلاقي ثاني يعول عليه توينبي في استمرار حضارتنا الإسلامية يتمثل في تحريم الخمر، وقد أدرك المؤرخ المتمرس قيمة هذا التحريم بالنسبة للحضارة، لأن من يشاهد عن قرب سكان المناطق الإستوائية يدرك أن توقف نشاطهم راجع إلى شرب الخمر إلى حد كبير، ولقد فشل الإداريون في علاج هذه المشكلة التي لا تحلها القوانين

(24) المرجع نفسه، ص291.

المفروضة، لأن الإمتناع عن شرب الخمر لا يتم إلا بوازع ديني[25]. وهذا يوجد في الإسلام فقط.

توينبي حتى وإن اعتقد أن الحضارة الإسلامية بما فيها العربية حضارة تمر في دور الانحلال، وأن محاولات إنقاذها كانت غير كافية ومجدية في تحقيق التقدم واللحاق بالحضارة الغربية، واستجابتها الفاشلة متتالية سواء من المتزمتين أو المتشكلين المقلدين، إلا أنه كان متفائلا في السنوات الأخيرة من حياته بالنهضة العربية والوحدة العربية، حينما زار مصر وبلدان المغرب العربي خلال السنوات 1961-1964. فقد توقع أن تتحقق الوحدة العربية قريبا وقال: إن كل دولة عربية تمتلك موارد من شأنها أن تفيدها جميعا إذا كدست في كومة واحدة. ولاسيما إذا استغلت عوائد النفط استغلالا اقتصاديا شاملا، واستزرعت الأراضي الشاسعة، وأقيمت صناعات عربية متقدمة[26].

المشكل الصهيوني:

لا يمكن أن يتحدث توينبي عن الحضارة والأمة الإسلامية دون أن يتعرض إلى مشكل الكيان الصهيوني في الوطن العربي وعلاقة ذلك بمصير الدولة اليهودية، وفي هذا الصدد يرى أن مصير الدولة اليهودية الإخفاق التام، لأن موروثها فقير مدقع، فالتطلع إلى خلق دولة يهودية بكل مقوماتها المصطنعة مصيره العقم، بل هو ضرب من الإستحالة، لأنه اغتصاب صولجان لا يمتلكونه، فاليهود في نظره يتطلعون إلى خلق قضية جديرة بالبقاء، هم يكررون نفس الفشل الذي أصاب أسلافهم، والذين رأوا في جميع إنذارات أسفار العهد القديم قصاصا لهم على فقدانهم روح الأصالة والإبتكار.

إن دولة اليهود جاءت بسبب تحدي التشتت وليس برغم التشتت كما

(25) المرجع نفسه، ص292.

(26) أرنولد توينبي: الوحدة العربية آتية، ت عمر الديراوي أبو حجلة، بيروت، دار الآداب، 1968، ص178.

يدعي اليهود، لكن حسب توينبي اجتماعهم في دولة يعني زوال عامل التحدي من جهة، كما يشكل هذا الإجتماع تحديا مستفزا للعرب من جهة أخرى، لذا فإن مأساة اليهود في التشتت والإضطهاد ستتكرر كما تنبأ توينبي[27].

ويقوم الكيان الصهيوني برفض الأمة العربية، لكن الأمة العربية ستتحقق تحت ضغوط في مقدمتها التحدي الصهيوني المفروض، فالكيان الصهيوني يشكل تحديا، والأمة العربية استجابة. هذه الأخيرة التي تمتد من المحيط الأطلسي في غرب القارة الإفريقية إلى شرق الجزيرة العربية والخليج، قد استطاعت أن تجيب على تحديات المحتل الأجنبي، وهي قادرة على أن تقدم استجابة تاريخية لتحديات الكيان الصهيوني العقيم في الأرض العربية.

كما يرفض توينبي فكرة إمكانية التعايش بين الصهيونية العالمية وبين العالم من حيث هو كائن عضوي حي، فرغم كل الامتدادات السطحية للصهيونية العالمية، فقد عجزت هذه الحركة عن إقناع يهود العالم أنفسهم بالمركزية النهائية للكيان الصهيوني في أرض فلسطين المغتصبة. هذا الكيان يعيش ضمن تحجر حضاري يعتمد على أفكار سطحية عن التفوق العرقي والاختيار المطلق، مثل الفاشية والنازية.

ويذكر توينبي أيام ارتقاء اليهود وعزهم أيام مملكتي إسرائيل ويهوذا، وكيف بلغوا الذروة في عصر أنبيائهم بفضل عقيدة التوحيد، لكن تعصب اليهود نتيجة وهمهم بأنهم أهل السمو الروحي، فظنوا أنهم شعب الله المختار، فحدثت لهم نكسة وتحجرت حضارتهم[28].

ويلفت توينبي إلى مسألة دعم اليهود، حيث أن إغداق الأموال من يهود الولايات المتحدة ودعمهم، هو موقف نفسي أكثر منه دعم لقضية محورية نهائية بالنسبة إليهم، وهذه النقطة بالذات رأى فيها مصدر التفكك والانحلال للصهيونية العالمية والكيان الصهيوني. كما يرى استحالة أي

---

(27) أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص263.
(28) المرجع نفسه، ص274.

تصالح بين التناقضات التي يعيشها الكيان الصهيوني والحركة الصهيونية العالمية. التاريخ لا يمكن أن يصالح المتحجرات، و"الفيتو" الدولي المصطنع على الأرض العربية في فلسطين سيواجه بحكم الضرورة التاريخية نهاية التفكك والتحلل.

هذه الصراحة القوية الجريئة التي يتميز بها توينبي أثارت حفيظة غالبية الأوساط الغربية المتعصبة لليهود، وكذلك الكتاب اليهود الصهاينة، لأنَه انتقد إسرائيل وسياستها التوسعية غير الإنسانية إزاء شعب فلسطين[29]. هذا تصور توينبي للحضارة الإسلامية والتحديات التي تعيشها.

نقد وتقييم:

كيف يمكن للمرء أن يقيم مؤرخا بضخامة وعمق توينبي، وأن يقف على حدود نظريته التاريخية، وهو الذي صال وجال في أروقة كل حضارات الإنسانية من صين وهند وعجم وعرب... متتبعا كل الدروب الوعرة للحضارة من عهد الطفولة إلى الشيخوخة والتحلل، محاولا الوقوف على الآليات التي تتحكم في حركة التاريخ، مستشعرا الخطر الذي يهدد الإنسان. إننا نستشعر في صفحات عديدة مما كتبه هذا المؤرخ الإنسان أنه لم يكن المؤرخ المحايد الذي يلاحظ الأحداث ويسجلها الواحد تلو الآخر كوقائع وانتهى الأمر، إننا نشعر أنه كان يحمل هم الإنسانية جمعاء، قلقا على مصير حضارته الغربية بصفة خاصة، وأكثر من ذلك نشعر أنه تعذب كما العظماء في حمل هم الإنسان، خاصة وأنه شاهد وعايش كيف ينتحر الإنسان وكيف يدمر حضارته، لهذا كان توينبي جد متخوف من حرب عالمية ثالثة تهدد حياة الإنسان وحضارته ومستقبله.

---

(29) كنموذج واحد من الهجمات التي وجهتها الأوساط الصهيونية ضد توينبي، انظر الهجوم الشديد الذي ورد في محاضرة سفير إسرائيل في الولايات المتحدة، آبا إيبان بعنوان The Toynbee Heresy، (هرطقة توينبي)، وقد ألقاها في بنيويورك في معهد إسرائيل في جامعة يشيفا، في 18/ 1/ 1955؛ وردت في كتاب:.

M. F. Ashley Montagu (Editor). Toynbee and History: Critical Essays

C:\Documents and Settings\PC_User\Bureau\توينبي\أرنولد توينبي – Alnaja7.htm

إن قراءة فلسفة التاريخ لتوينبي جعلتني أشعر وأتخيل كيف كان يمارس نظرية التحدي والإستجابة مع نفسه وربما دون شعور منه، وإلا ما كان يمكنه أن يلم بأحداث الإنسانية وأن يصبر على ضخامتها وصعوبتها، حتى تفتحت له الميكانيزمات التي انتهت إليها قناعته، لقد مارس الإستجابتين معا الخارجية والداخلية الأمر الذي مكنه من تحقيق هدفه.

لقد استخلص توينبي المؤرخ الفيلسوف أحكامه الفلسفية من مادة تاريخية لم تتح من قبل لمؤرخ أو فيلسوف، اتسمت أحكامه بالموضوعية والنزاهة إلى حد كبير، لكن هذا لا يعني افتقار نظريته إلى المذهبية أو الذاتية خاصة إذا تحدث عن حضارته الغربية وهذا أمر طبيعي.

لقد كانت تسود أحكامه نزعة روحية سامية، وإن تقيدت بالتصورات المسيحية الخالصة كعقيدتي الخطيئة والفداء، إلا أن أحكامه ذات طابع فريد بالنسبة للفكر الغربي، ذلك الفكر الذي يعني من شأن النصر دون اعتبار لقيم الأخلاق، الفكرالغربي الذي يمجد الحرب والإستغلال والعنصرية، فجاءت آراء توينبي لتدين الحرب وتجعل الإمبراطوريات مظهر انحلال لا مجد، ولتدين العنصرية وتصفها بأنها أبشع النزعات البدائية الهمجية في الإنسان، كما أدان التقييم المادي الذي يسود الفكر الأوروبي بفضل التقدم التكنولوجي، وكشف النقاب عن قلق دفين في صميم حياة وضميرالغربي أوروبي وأمريكي، قلق لا يخفيه العلم التكنولوجيا ولا تعوضه الأيديولوجيا، قلق ليس له علاج إلا الدين والعودة إلى الإيمان والسمو الروحي. ولا يمكن تعداد ايجابيات الفلسفة التاريخية الحضارية خاصة بالنسبة لنا نحن المسلمين الذي أنصفنا إلى حدود بعيدة، لكن رغم هذه الإيجابيات توجد انتقادات وجهت لتوينبي منها:

حقا تسمى الحضارة بأهم مقوم لها، فإذا كان الدين سميت باسم ذلك الدين كقولنا الحضارة الإسلامية. لكن لا يجوز تسمية الحضارات القائمة الآن باسم الدين، إن مسار الحضارة الأوروبية منذ عصر النهضة، قد اتخذ طابعا علمانيا، بالرغم من أنها وليدة الحضارة الرومانية والديانة المسيحية،

نتفق جميعا أن هذه الحضارة الوليدة ابتعدت كثيرا عن قيمها المسيحية الوسيطية وبالتالي لا يمكن نعت الحضارة الغربية الحالية بالمسيحية.

وفي نفس السياق كيف يمكن اعتبار الشيوعية في الإتحاد السوفياتي وليدة حضارة أرثوذكسية كما صرح توينبي، الذي رأى أن الشيوعية في روسيا قشرة رقيقة تخفي الجوهر المسيحي الأرثوذكسي الأصيل، هل ما بلغه الإتحاد السوفياتي من صدارة يعبر عن مقاومات حضارته الروسية أم أنه غلاف زائف؟

إذا كنا مع الرأي الأول كيف تكون الشيوعية ثمرة الحضارة المسيحية الأرثوذكسية، وإذا كان الثاني كيف بلغت روسيا ما بلغته بعد ثورتها الشيوعية دون أن تعبر هذه الحضارة عن خصائص الشخصية الروسية. لكن تطور الأحداث في الإتحاد السوفياتي يؤكد صدق توقعات توينبي[30].

أما فيما يخص الحضارة الإسلامية في رأي توينبي أن محمدا عليه الصلاة والسلام لو ظل داعيا دينيا، وابتعد عن السياسة لأصبح الإسلام من الناحية الروحية أسمى مما هو عليه، وأن بداية انحلال هذه الحضارة منذ الهجرة وبالضبط منذ غزوة بدر أول حرب إسلامية. هذا تقييم من وجهة نظر مسيحية لا من وجهة نظر تاريخية، لأنه كمسيحي يرى ضرورة فصل الدين عن الدولة "أعطوا لقيصر ما لقيصر، ولله ما لله". وكما قال جرونبوم: إذا كان توينبي يعتقد أن خلط الدين بالسياسة يحط من قدر الدين، فإن المسلمين آنذاك على الأقل كانوا يرون العكس، فلا يحق لتوينبي النظر إلى محمد من خلال المسيح، فالإسلام ما كان لينتشر لو ظل محصورا في اطار الدعوة دون الفتوحات والغزوات[31].

كذلك لا يمكن إبعاد السياسة عن قيام الحضارة لأنها من أهم المظاهر. ولما حصر توينبي نشأة الحضارات وارتقائها في نشأة الأديان، هذا

---

(30) أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص288-299.
(31) المرجع نفسه، ص296.

يعني أنه لا بد من ظهور دين جديد لإجتياز عصر الإضطرابات الذي تعانيه حضارة ما، وكأن المخلصين المبدعين مقصورين على الرسل والأنبياء..

إذا نستنتج أنه لكي تتحدى الحضارة الأوربية ما تعانيه من اضطراب، لا بد أن ينبثق دين جديد بها. لكن هنا يقف توينبي معارضا، ليعتبر أن روحانية المسيحية كفيلة أن تكفل لها الخلود وأن ينبثق المخلصون والمبدعون في اطارها لا انشقاقا عنها، لكن من ناحية الإسلام يشير إلى البهائية مثلا كإرهاص لدين جديد رغم خلوها من الإبداع، ورغم إجماع علماء الإسلام على أنها خروج عن الإسلام. هذه هي المذهبية التي وقع فيها توينبي خاصة عندما كان يتحدث عن حضارته الأوروبية المسيحية فشدة فزعه من أفولها بتعبير اشبنجلر جعلت يغلب مشاعر التفاؤل عند بأنها ستتجاوز هذا الإضطراب بالطاقات الروحية الكامنة فيها.

خاتمة:

لو استعرضنا أسماء المهتمين بفلسفة التاريخ من الغرب لوجدناهم الكثير، لأن فلسفة التاريخ تلبي للفكر الغربي حاجة ملحة، فهي مرآة الزمن إبان عصور القلق والأزمات، فالحاضر لا يحل إلا بوعي تاريخي. فاهتمام الغربي أوروبي وأمريكي بفلسفة التاريخ لأنه يعاني قلقا على مصير حضارته، أما العربي فأزمته أشد لأن قلقه يتصل بمصير ذاته ووجوده، وليس مصير حضارته فحسب، إلى جانب القلق أو الخوف من انهيار الإسلام ومن خواء الروح بعد أن أفرغ قلبه بدوره من عقيدته متشبها بالأوروبي الغربي في كل أنماط حياته.

توجد أسباب أخرى يعانيها المسلم والعربي، منها الأحداث المفجعة التي توالت عليها ومازالت تتوالى سواء من طرف الحكومات أو الدول الخارجية، فبعد أن تحصل على الاستقلال، أخذ يتساءل عن واقعه المتخلف الذي يعاني التبعية والمديونية: هذه مظاهر إجهاض أو إرهاص؟ إجهاض، لا يرجى بعده حمل جديد لميلاد حضارة جديدة، أم إرهاص لميلاد جديد، فهل نحن في حالة نزول أم صعود؟ ان مادتنا التاريخية

المتمثلة في الحضارة الإسلامية منذ البعثة المحمدية حتى اليوم، هاته المادة بحاجة لصياغة فلسفية تستشرف المعنى والمغزى الكامن وراء الحدث التاريخي، وذلك لتحديد القيم والمبادئ التي يجب أن نؤمن بها، ونحدد الآليات التي نعمل بموجبها، فنزيل عن أنفسنا القلق ونواجه المصيرنا، وبالتالي نكون قمنا بخطوتي التحدي والإستجابة معا و،ابتعدنا عن قدر يحاول البعض أن يجعله قدرا محتوما، نهاية عنيفة مأساوية، لنسير قدما نحو قدر رحيم نحو لطف العناية.

الفصل الثالث عشر

معنى تاريخ الكينونة:
الظهور - الفكر - الأثر

د. إسماعيل مهنانة(*)

يتساءل هيدغر لما تجلّت الكينونة لأول تاريخ مع اليونان دون غيرهم؟ ولكي يجيب على هذا السؤال يتوجّه بفكره في التفكير معهم من جديد، ويعيد مساءلة معنى "الموارا" (القدر/المصير) مع أنكسمندر، ومعنى اللوغوس مع هيراقليطس، ومعنى "الوجود/الفكر" مع بارمنيدس، ثم نجده يقدّم قراءات مطوّلة لمحاورة 'السفسطائي" لأفلاطون، وتأويل نصوص أرسطو حول الفزياء، وينتهي إلى نتيجة مفادها، أن الأسئلة التي طرحها هؤلاء المفكرون تصبّ كلها في مقصد تخريج سؤال الكينونة مخرج الفكر، وترتيب العلاقة الأساسية بين سؤال الكينونة ووجود الفكر، وهو السؤال الذي لم يطرح قبلهم في أي مكان آخر، أو أي ثقافة أخرى.

وإذا كان ثمة من تواصل أو توارث عقلي يؤصّل خيطا ناظما للفكر في أوروبّا، أو يسمي "الغرب" غربا، فهو في كون مفكّري العصور الحديثة قد أعادوا سؤال الكينونة إلى مدار الفكر في تخريج الكوجيتو وما تبعه من فتوحات الذاتية الترنسندنتالية منذ ديكارت، وإذا كانت هناك من فلسفة

(*) استاذ الفلسفة المعاصرة في جامعة قسنطينة.

للتاريخ في فكر هيدغر فهي تكمن في هذا التوارث /التواصل والاستعادة والتأصل لنفس السؤال من أنكسمندر إلى هيدغر نفسه.

أكثر من ذلك يتكلّم هيدغر عن دخول سؤال الكينونة في مرحلة "الرقود والتهيؤ لليقظة" في مرحلة القرون الوسطى، ففي رسالته الشهيرة عن نظرية المعني عند دنز سكوت" وقراءاته لأشعار المعلّم إكهارت، وكتابات القديس أوغسطين يحاول أن يبطل نظرية الفراغ الفلسفي الذي تتهم به عادة القرون المسيحية والوسطى، ويؤكّد على ذاك التواصل التاريخي من العصور اليونانية-الرومانية إلى العصور الوسطى المسيحية إلى العصور الحديثة مع فجر الحداثة الديكارتية. وبهذا أيضا يغدو تاريخ الفلسفة هو تاريخ الكينونة، أو تاريخ استشعار الكينونة في أثر النصوص الفلسفية الكبرى، يقول هيدغر: "تاريخ الوجود هو الوجود نفسه ولا شيء غير ذلك"[1].

أولاً: العصور الحديثة في أفق تاريخ الكينونة

تتحرك الخطوط/السمات الواسمة لسيرورة الحداثة الغربية، باعتبارها الحقبة والانعطافة الأكثر حسما في تاريخ الوجود كله في اتجاه التخلص من الأسطورة إلى وضوح الرؤية، أو ما يسميه هيدغر كشف المستتر (l'Occulte) كنزوع أساسي يسم حركة الوجود في التاريخ، وهي الحركة التي يسميها ماكس فيبر Max Weber كذلك بنزع السحر (Dmystification)، لقد كانت استراتيجية هيدغر دوما هي الدفع بمشروع الحداثة نحو تحقيق إمكاناته القصوى؛ أي نحو نهايته الحتمية، على اعتبار أن الحداثة هي مشروع يقصف الأصول ويعصف بالثوابت الأصيلة والقيم الآتية، وهي مشروع ميتافيزيقي ساق الغرب إلى "صحراء يباب"، و"مغارة قفر" لا آلهة ترعاها ولا معنى يغشاها، ولا بيت فيها للكينونة ولا وطن يتنزّله الكائن، ولا مقدّس قدسي يفزع إليه في شتاء الميتافيزيقا الطويل وفي ليلها الديوجوري القاتم.

---

(1) Heidegger, Nietzsche II, p398.

يبدو أن التفكير في الحداثة منذ هيغل الذي رأى أن مبدأ العالم الحديث بشكل عام هو حرية الذات أو الذاتية، بل ربما منذ كانط الذي حاول اكتناه ماهية عصره من خلال سؤاله الشهير حول الأنوار، (ما هي الأنوار)، يحاول اكتناه السمات الأساسية لهذه الحركة الغامضة، والمستقبل الذي تتشوقه، لقد قال بودلير في تعريفه الشهير: "أن الحداثة هي العابر والآبق والجائز، إنها نصف الفن الذي يجد نصفه الآخر في الثابت والقار"[(2)]، ونحن نجد في فكر الوجود لدى هيدغر كل هذه العناصر مجتمعة، وقد عرّفها كذلك أدورنو T. Adorno: "بأنها أسطورة تنقلب ضد نفسها، إن طابعها اللازماني يصبح كارثة اللحظة التي تدمر الاتصال الزماني"، وهنا كذلك نجد أن تفكير هيدغر للزمانية الأصلية هي الإطار الأمثل لتفكير الحداثة: فالحداثة فلسفيا تعني الانفتاح عل المستقبل في تجاوز الماضي، واستعادة الماضي من أجل المستقبل، وهو ما يتضمنه تزمن الوجود انطلاقا من المستقبل.

يحاول هيدغر عبر كل كتاباته رصد اللحظة الحداثية من خلال أربع سمات كبرى تتواشج نصيا وتاريخيا لتنسج خيوط أزمة الإنسانية الغربية: وهذه السمات هي: الإرادة العدمية التي تنتهي بإرادة الإرادة، والمنطق الذي ينتهي باللوجيستيك، ثم التقنية والعدمية أو موت الألوهية التي هي الخاتمة المظفرة للحداثة.

إذا كانت الحداثة تتأسس على ميتافيزيقا الإرادة المحررة للفعل الإنساني، والمؤسسة لأخلاقيته، ويقينية الحكم المؤسسة للمنطق والمحررة للتحسيب، كما أن اجتماع الإرادة ويقينية الحكم، أي إرادة المعرفة، يعزز هيمنة التحسيب الشامل الذي يسم العصر الحديث بأكمله بسمة التقنية، وهي السمة التي تصادر كل قيمة ذاتية للحقيقة والإنسان وتدحرهما نحو عدمهما الخاص، وتسم العصر بالعدمية، فإن تحليل هيدغر لهذه السمات لا يقتصر

(2) جياني فاتيمو، نهاية الحداثة (تر: فاطمة الجيوشي) منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998، ص43.

N/Ch. Baudelaire-œuvres complètes. R.L/font. p767.

على تأويل النصوص هنا، بل يربطها بتحقيقها التاريخي باعتبارها أزمة الإنسانية الغربية: "... إن التصور الهيدغري - بشهادة جياني فاتيمو- لأزمة الخط الإنساني هو التصور الأكبر دقة من الزاوية النظرية، لأنه يلامس الجوهر ذاته للخط الإنساني، لا مجرد الالتواءات الخارجية لدرجة إمكان تحققه التاريخي"[3]، إن سمات الحداثة كلها تنتمي إلى حقيقة الوجود وتاريخه، ولهذا وجب تحليلها في ذاتها من حيث هي كينونة ميتافيزيقية، فما هي الإرادة في ذاتها؟ وكيف تسم ميتافيزيقا الإرادة ماهية العصور الحديثة؟

تنحدر فكرة "الإرادة الحرة" من "تأملات ديكارت" باعتبارها البعد العملي للكوجيتو، حيث تنفصل **المشيئة** le vouloire باعتبارها أحد الأفعال الواعية للأنا المفكرة، وهو ما يمنحها مطلقيتها المبدئية ويقينها بأفعالها، وهي أول محاولة للوثوق بالإنسان وإخراجه من قصوره، أطلقها ديكارت في التأمل الرابع بقوله: "أما الإرادة أو حرية الاختيار فقد خبرتها في نفسي فوجدتها وحدها كبيرة للغاية بحيث لا أتصور غيرها أوسع وأرحب منها، ولما كانت إرادتي بمثل هذه القوة فهي على حد الخصوص، الأمر الذي يجعلني أحكم على صورة الله ومثاله"[4] فالحقيقة التي أصبحت **يقينا** مستمدا من وعي الذات لذاتها،- أي إرادة الذات لذاتها- ستصبح **ثقة** تستمد من إرادة الإنسان لذاتها كذلك.

لقد بدأ إنسان العصور الحديثة بالفعل يزحزح إله العصور الوسطى من مركز العالم ويحتل مكانه في كل شيء، وفي هذا الفجر الباكر لميتافيزيقا العصور الحديثة - يقول هيدغر- تحدد الوجود كإرادة أي كماهية ضرورية exigentia essentia، إن الإرادة تتضمن في ذاتها ماهية متعددة إنها إرادة العقل أو إرادة الروح، إرادة الحب أو إرادة القوة... تخضع تحولات الإرادة هذه إلى تحولات تاريخ الوجود في العصر الحديث وبالتالي تحولات الحداثة الغربية في ذاتها، إذا كانت الإرادة هي المفهوم الذي اقترحه ديكارت لكي

(3) جياني فاتيمو، نهاية الحداثة، ص43.

(4) ديكارت، التأملات في الفلسفة الأولي(تر: عثمان أمين) القاهرة، 1965، التأمل الرابع، فقرة20، ص191 .

يربط "الفكر" "بالفعل" ويكشف عن البعد العملي الذي يتضمنه كل وعي متعالي، فإن كانط سيرتب عن هذا النور المتعالي كل النتائج الممكنة للعقل العملي: "فالنور الفطري- يقول ديكارت- يرشدنا أن معرفة الفهم ينبغي دائما أن تسبق تصميم الإرادة"(5).

والحق أن انبثاق فلسفة الإرادة عن الفلسفة الحديثة، هو انبثاق ضروري، نظرا لانشغال الفلسفة الحديثة بنظرية المعرفة انشغالا أساسيا: إن نظرية المعرفة مهما كان مشربها، مثاليا أو وماديا، تضع مسافة بين الذات والموضوع أو الفكر والواقع لا يمكن اختزالها، إنها تفترض دوما أن هناك واقعا يجب على الذات التقاطه حتى تستعيد وحدتها ونقصها، كما أن نظرية المعرفة تعترف ضمنا أن المعرفة لغز محير لم يفلح الفكر في حلّه وهو المبرر الأساسي لوجود الفلسفة، ولهذا يقول هيدغر: "أن نظرية المعرفة هي عنوان العجز الأساسي للميتافيزيقا الحديثة"(6)، أي العجز عن تفسير فعل المعرفة لأن الميتافيزيقا تفترض أن الواقع يوجد خارج الذات وعليها امتلاكه: امتلاك الواقع هو مبرر وجود الإرادة في الفلسفة الحديثة: "حيثما يوجد واقع توجد مشيئة Vouloir، وحيثما توجد مشيئة توجد إرادة الإرادة، وحيثما توجد إرادة الإرادة، هنا تتواجد إمكانيات تنمية ماهية الإرادة باعتبارها عقل، حب، أو قوة"(7).

إن ليبنيتز هو أول من **أشكل** ماهية الإرادة ضمن مفهومه للنزوع (aptitus) الذي هو السمة الأساسية لوجود الموجود بوصفه ذرة، أو موناد Monade، فالوجود حسبه ليس الفكر مفصولا عن الامتداد كما فكّره ديكارت، بل هو الفكر متوحدا مع الامتداد في شكل وحدات، أو ذرّات لا متناهية العدد، وهي فكر ممتد، وامتداد فكري في الآن نفسه: وبعبارة أدق هي فكر-مريد-للامتداد، أو امتداد-مريد-للفكر، المهم أن الإرادة ستكون النسيج الأساسي لوجود الموجود، وهكذا كما يقول هيدغر: "فإن ما فكّره

(5) ديكارت المرجع نفسه- التأمل الرابع، فقرة20، ص192.

(6) Le Dépassement de la Métaphysique, Op. Cit. p 86.

(7) Heidegger, Nietzsche II, Gallimard, 1971, p381.

ليبنيتز هنا يتجلّى مع كانط وفيخته بواسطة العقل كإرادة وهو ما تابعه فكر هيغل وشيلنغ، كل على طريقته، نفس الشيء نجده عند شوبنهور عندما فكّر العالم باعتباره إرادة وتمثلا، وهو الشيء نفسه لدى نيتشه عندما حدد الوجود الأصلي للموجود باعتباره إرادة قوة"[8]، تسم ميتافيزيقا الإرادة كل الخطاب الفلسفي للحداثة، فهي تؤسس للفعل الإنساني داخل هذا الخطاب.

ربما تكون الكانطية خير ممثل لهذا الاتجاه في تأويل ميتافيزيقا الإرادة، لقد استنتج كانط من العقل المحض إرادة محضة، وهي أساس متعالي وقبلي سابق على موضوع الإرادة، يمكن حسب كانط أن توجد إرادة بدون موضوع تجريبي تتملكه، ولكن العكس غير صحيح، إن الإرادة عند كانط هي حرية الاختيار، التي لا يمكن للفكر البرهنة عليها ولكن يجب التسليم بها، طالما يتعذر إنكارها كذلك، يجب التسليم بمبدأ للقانون الأخلاقي، والإرادة المحضة هي المبدأ الوحيد لذلك، لأنها متعالية عن كل نزعة نفسية: "إن الإرادة المحضة تريد ذاتها: ويعني ذلك باعتبارها إرادة أن تكون عين وجودها، ولهذا فإذا أخذنا الإرادة وقانونها في علاقتهما مع محتواهما يكونان صوريان، إنها في ذاتها باعتبارها صورة، محتواها الوحيد"[9].

ينكشف أن تفكير الماهية الصورية للإرادة، وبالتالي ربطها بمطلب التعقيل الشامل للحداثة، سيدمج ميتافيزيقا الإرادة في حركة العصور الحديثة بوصفها نسيانا آخر للوجود، إن الإرادة الحديثة تنتشر في كل اتجاه، ولا تحيل انتشارها إلا إلى ذاتها: "إن الإرادة لم تمتلك البتة نقطة البدء، لقد أهملتها بحكم ماهيتها كنسيان، النسيان الأعمق غورا هو اللا-تذكّر"[10]، أكثر من ذلك، نجد أن هذا الانتشار المتنامي لميتافيزيقا الإرادة كان حسب هيدغر، يحرك الفكر نحو المثالية الألمانية: تقوم المثالية بشتى أنواعها على فكرة اليقين المطلق للوعي المحض، أي الوعي الذاتي السابق لكل تجربة

---

(8) Heidegger, Qu'appel-t-on penser, p 66.

(9) Le Dépassement de la Métaphysique, p102.

(10) Heidegger, Nietzsche II, p377.

حسية، وبالتالي فإن هذه التجربة لا تكتسب وجودها إلا بوساطة هذا الوعي، وهنا تتدخل الإرادة لتحرك الوعي نحو موضوعه التجريبي، أي أن الإرادة تعزى لها "قوة السلب" التي تحرك الفكر والتاريخ معا حسب المثالية الألمانية.

تنظر المثالية الألمانية، إلى الوجود باعتباره إرادة، هذه الفلسفة تجرؤ كذلك على تفكير السلبي باعتباره منتميا للوجود، وفي هذا الصدد يقول هيدغر أنه يكفي أن نشير إلى كلمة هيغل في مقدمة فينومينولوجيا الروح، متحدثا عن "القوة الجبارة للسلب" فيقول: "إنها طاقة الفكر، الأنا المحض، إن الموت، إذا أردنا أن نسمي هذا الواقع هكذا، هو أكثر رهبة، وتثبيت "ما هو موت" هو ما يقتضي القوة الأكبر، إن هذا الجمال بدون قوة يتعذّر على الفهم، لأنه يفترضه قادرا على ما عجز عنه هو"[(11)]، وهنا يبدو أننا لم نفكر الإرادة في علاقتها بالموت كما طرحه هيدغر، فالموت كما أشرنا سابقا يتجلّى في حركة القلق التي تنخر الدازاين في عمقه، إن الدازاين يحمل موته الخاص، منذ ولادته إلى استنفاد أجله، في كل لحظة، لهذا فإن قلق الموت لا موضوع معيّن له، إنه بلا تعين، أو إنه موضوع ذاته، إن قلق الموت هو نفسه "حب الموت" أو "حب المصير" حسب عبارة نيتشه، إنه بالضبط "إرادة الموت" حيث الإرادة هي نفسها القلق الذي ينادي من أعماق حياة الدازاين، إن الموت والحياة هما الشيء **نفسه**، في جثة ينخرها القلق-الإرادة.

يتم تفكير الإرادة في الفلسفة الحديثة، انطلاقا من العدم، أي انطلاقا من "غياب الأساس" الذي يسم الحداثة الغربية بأسرها، وهو ما يجعل الفلسفة الحديثة كلها بحثا في أساس الحداثة وفقا للنداء الذي أطلقه كانط في أن الفلسفة عليها إيجاد ضماناتها في ذاتها، يبدو أن الإرادة كسمة جوهرية للميتافيزيقا الحديثة تتضمن السمات الجوهرية للعصر الحديث، وبهذا الصدد يشير هيدغر إلى رسالة شيلنغ "بحوث فلسفية حول جوهر الحرية الإنسانية" لـ1809 والتي يفرد لها هيدغر دراسة بأكملها بعنوان

(11) Heidegger, Nietzsche I, p62.

"**شيلنغ**"، يقول شيلنغ: "... في اللحظة الأخيرة والأسمى ليس هناك وجود seyn آخر غير الإرادة، فالإرادة هي الوجود الأصلي، وفيها وحدها تتوافق جميع محمولاته: غياب الأساس، الأبدية، الاستقلالية إزاء الزمن، تأكيد الذات، إن جهد الفلسفة بأسره لا يهدف إلا إلى إيجاد هذا التعبير الأسمى"[12].

تكشف ميتافيزيقا الإرادة الحديثة عن ماهيتها في التحقق التاريخي لماهية العصور الحديثة، أي لماهية الحداثة في انتماءها الحميمي لتاريخ الوجود، إن هذه الماهية إذن **تحدث**، كحقيقة داخل البراديغم التاريخي للميتافيزيقا، إن مذهب نيتشه في إرادة القوة هو الهالة العليا لهذا التحقق التاريخي، ذلك أن ماهية الإرادة تتطابق وماهية القوة، كما أن القوة هي التحقق التاريخي للميتافيزيقا الغربية في التقنية: "... إن فعل الإرادة نفسه، هو الامتداد إلى ما وراء الذات، سيطرتها على..، الإرادة في ذاتها "قوة"، والقوة هي الإرادة في ذاتها ثابتة، إن من يقول إرادة يقول قوة، ومن يقول قوة يقول إرادة"[13]، إن الإرادة والقوة هما النفسه، Le Mme في عودته الأبدية على نفسه، إنها الإرادة المريدة لذاتها في تزمّنها الخاص: أي إرادة الإرادة.

فإذا كانت إرادة القوة هي هذا التحقق التاريخي للميتافيزيقا الحديثة، فإن إرادة الإرادة هي الانحلال التاريخي الظافر لإرادة القوة، إن قوة مريدة لذاتها، هي قوة مازوشية قاتلة، قوة لا تجد إلا العنف وسيلة لتجاوز مازوشيتها، والعنف ينتمي إلى ماهية الميتافيزيقا، إن إرادة الإرادة هي حالة التجاوز باعتباره إبلالا ونقاهة تاريخية من براديغم الميتافيزيقا الذي انتهى إلى العنف: "إن الإرادة تحمل في ذاتها ما يؤلمها ويناقضها بمعاناة، وهو ما يعني أن الإرادة تعاني من ذاتها"[14]، إن ما يرافق الإرادة هو دائما قلق الانفصال عن ذاتها نحو موضوعها، ولهذا ترتبط ارتباطا وثيقا بالألم.

---

(12) Essais et Conférences, Op. Cit. p 131

(13) Heidegger, Nietzsche I, p45.

(14) Qu'appel-t-on penser? Op. Cit. p69-70.

ليس صدفة إذن أن إرادة الإرادة تنشر اليوم ماهيتها في كل مكان، عبر ماهية التقنية وإنسان التقنية التي يسعى إلى تحقيق الرغبات المادية والاستهلاك، إن ماهية **الرغبة** يجب تفكيرها انطلاقا من إرادة الإرادة: الرغبة هي إرادة فاقدة لمرادها، إنها أحساس حاد بالفقد والنقص الأصلي، ولهذا فهي تتجدد باستمرار وتولد من موتها، إنها تطلع وتشوق دائم للمستقبل انطلاقا من ماضيها البائد، إن المستقبل نفسه من صنع الرغبة، إنها إذن ليست شيئا آخر غير تزمن الدازاين في عصر الحاجات المزيفة الذي انتهت عنده حداثة الغرب: "... تنكر إرادة الإرادة كل غاية في ذاتها ولا تسمح بأية غاية إذا لم تكن وسيلة للفوز على نفسها في لعبة، إذا لم تكن تنضيد وتنظيم لفضاء هذه اللعبة"(15)، إن الرغبة تنتمي إلى إرادة الإرادة باعتبارها وجود الموجود في عصر نهاية الحداثة.

مثل هذه الإرادة ليست إرادة **عمياء**، بل إرادة براغماتية حاسبة (تتكرر كلمة التحسيب في كتاب نيتشه II سبع مرّات في أربع صفحات"(16)، إن التحسيب الذي نراه اليوم يطال كل كبيرة وصغيرة، ينم عن إرادة بصيرة في تأمين كل شيء، تأمين كلية الموجود، وتقليص هامش الصدفة إلى أقل مستوى، إن التحسيب ينتمي هو الآخر إلى ماهية الإرادة أو كما يشرح هيدغر: "... أن الإرادة هي حالة الوعي الأعلى واللا مشروط لتأمين الحساب لذاته تأمينا حاسبا"(17)، لقد بدأت فكرة التحسيب الشامل لكلية الموجود مع ليبنيتز، الذي دشن ميتافيزيقا الإرادة، وهي اليوم تنشر ماهيتها عبر التحسيب في كل مكان، تفرض إرادة الإرادة الأشكال الأساسية التي تسمح لها بالتجلي: التحسيب وتنظيم كل شيء، إنها لا تفعل شيئا إلا أن تضمن لنفسها الاستمرارية"(18)، إن الإرادة بصيرة بتحسيبها، عمياء عمّا يقود إليه التحسيب، إن التحسيب ينمّ عن بصيرة نافذة تختص بها هذه الإرادة لولا أن مقياس العمى والبصيرة أضحى يتحدد فوق مستوى كل إرادة.

---

(15) Le Dépassement de la Métaphysique, Op. Cit. p 103.

(16) Nietzsche II, p 216-219.

(17) مارتن هيدغر، كتابات أساسية، (تخطي الميتافيزيقا) ج2، م س، ص127.

(18) Le Dépassement de la Métaphysique,p 92

ثانياً: تحولات الذاتية في العصور الحديثة
من هيغل إلى هيدغر

لقد اتضح بعد كانط أن علاقة العقل الخالص بالعالم تتجاوز مجرد المعرفة الخالصة إلى الفعل أو التأثير؛ الذي تحدثه كل معرفة في موضوعها، باعتبار أن فعل المعرفة كواسطة **لامتلاك** الظاهرة، ليس مجرد رصد لما يظهر من **العالم**، وإنما يدخل في صميم الفعل التأليفي لظواهر العالم، بل أن "التأليف" بوصفه النشاط الأساسي للعقل الخالص، و"**الظهور**" الذي ينكشف العالم من خلاله سيدخلان مع هيغل في عملية جدلية واحدة لتشكيل "ظاهريات العقل"، حيث يغدو تمثل العقل الخالص لظاهرة العالم، هو نفسه الحركة الجدلية للعقل في العالم: "العالم هو ما أتمثله" يقول شوبنهور، أي ظاهرة العالم وقد اتحدت بالوعي الخالص للروح، يقول هيغل في مقدمة "فينومينولوجيا الروح": "إذا كانت المعرفة هي **الوسيلة** التي تسيطر على المطلق فإنه يترتب على الفكر أن تسليط الوسيلة على الشيء لا **يتركه** كما هو وإنما يدخل عليه تحويرا وتبديلًا"[19].

ليس هذا مجرد تأويل مثالي للموجود، بل إنه يحيلنا مباشرة إلى الفهم الحقيقي للتمثل في علاقته بالروح، وهو وحده ما يمكن أن يكتسب وجودا واقعيا، ففي التمثل يتوحد العقلي بالواقعي: "إن الواقع هو التمثلية بالمعنى الذي يشير إلى استمرار الموجود المقام بواسطة ومن أجل التمثل اليقيني"[20] ـ كما يشرح هيدغر ذلك ـ أي أن كل ما تتمثله الذات من الموجود يقوم مقام الموجود نفسه باعتباره الواقع الوحيد الذي يمكن للفكر تفكيره، بل أن اتحاد الواقع المتمثِّل بالواقع المتمثَّل يشكل وحدة أصلية مطلقة الهوية يسميها هيغل الوعي المحض conscience، إن الوعي المطلق هو

---

(19) cité in: Hegel et son concept de l expérience, in Chemins qui ne mènent nulle part, (tr,Wolfgang Brokmier,) Gallimard, 1962 ... p148.

(20) Heidegger, Nietzsche II, Op. Cit. p343

الهوية الأكثر تعذرا على الانقسام، فإذا كان موضوع الفلسفة هو المطلق l'absolu وحركته هي الجدل، فإن المطلق يجب أن يتجلى في كل خطوة من خطوات الجدل، ولكن باعتبارها مطلقا-لم-يتحقق بعد وليس العقل إلا حركة التحقق، أي توحيد المتناقضات تحت الوحدة المتعذرة عن الانقسام للروح، أو ما يسميه هيغل بـ"الرفع" aufheben التي تعني الوحدة والتأليف بين المتناقضات ـ كما تعني الحفظ والاحتفاظ ـ بما يظهر من الموجود أمام الذات أي حفظ العالم من الضمور والاندثار أمام الفكر المتمثل، وهو ما يمنح التمثل سلطة الروح المطلق في حفظ واقعية الواقع وتعقيله برفع تناقضاته: بالرفع فقط يصبح كل ما هو واقعي معقول وكل ما هو معقول واقعي، وكما يشرح ماركيوز: "فالذات بوصفها مقولة أنطولوجية، هي قدرة كيان معيّن على أن "يكون ذاته في تغايره" Bei-sich selbst-sein im Andrsein. ويقول هيغل أن الذات تضفي على السلبية "توسّطا" و"ترفّعا"... تلك هي طريقة الوجود التي يصفها هيغل بأنها "اللانهائية الحقة"[(21)]، أي الوحدة المطلقة بين المظهر المتمثل والوعي المتمثل بما يحفظ وجود الموجود باعتباره روح مطلق الوحدة، يقول هيغل في فينومينولوجيا الروح: "... إن الوجود المباشر للعقل، ليس إلا الوعي ينطوي على لحظتين: المعرفة والموضوعية القائمة في مواجهتها كضرب سالب"[(22)]، وهنا تأتي حركة السلب، سلب الموضوع للذات، كحركة ضرورية، لأنه يتعذر تفكير الواحد دون الأخر.

يحتفظ الرفع الهيغلي إذن بوظيفة التأليف الكانطي مشفوعا بعنصر الجدل الذي ينحدر من النقص الأصلي الذي يسم تناقضات الواقع، وهنا يصبح عمل التاريخ هو تحقق مطلقية الروح عبر هذا النقص الأصلي للواقع، فالواقع باعتباره ما يظهر من الموجود يبقى عاجزا عن الانتظام في "ظاهرة" كلية الموجود إلى أن يقوم العقل بإظهاره وتوحيده ورفعه إلى الوعي وهنا

---

(21) هربرت ماركيوز، العقل والثورة، ص87.

(22) Hegel, La Phénoménologie de l'Esprit; (tr. Jean Hyppolite) Gallimard, 1947; p34.

ينكشف الموجود-في-كليته: " . . . إن كل تمثل يجمع co-agitat مقدما في فعل الرؤية"[23]، كما يخبرنا هيدغر، أي أن الكوجيتو يحتفظ بمفكّره مسبقا في فعل الإدراك.

يبدو أن المطلق هو، "فكرة-الموجود" قبل أن يتسرب إليها **النقص** الأصلي للواقع، ولهذا يقول هيغل أن "المطلق يجب أن يكون مفكرا" Das Absolute soll reflektiert werden إن كل منظور لتفكير المطلق يحد من مطلقية المطلق فحيث المنظورية تكون المحدودية والتناهي: "فأن يكون المطلق مفكرا ـ يقول هيدغر ـ هو أن يفكر انطلاقا من الوحدة الأكثر بساطة والأكثر اكتمالا، أي الوحدة الأصلية للوعي"[24]، فالتفكير rflexion هو أخذ المفكِّر إلى الظهور وحمله على الانكشاف، فأن يكون المطلق مفكرا هو أن يجبر على الظهور للفكر، يخبرنا هيدغر: "أن منطق هيغل ينحدر من الفينومينولوجيا لأنه فيها وحدها يصبح ظهور الذات بذاتها لامشروطا، ولأنه حتى شروط الظهور(المقولات) تأتي إلى ترائي الفكرة المطلقة في طريقتها الأكثر خصوصية، لتضع ذاتها في الأمام، وتشتق الواحدة من الأخرى بوصفها "لوغوس"."[25]، ولكن هيدغر يتساءل كذلك، كيف للفكر (العقل أو الوعي) أن يرصد "ظاهرة المطلق"، وهي شرط كل ظهور؟.

تجد أن المطلق هو ما يظهر لذاته، إنه المباشر الأصلي لا يتوسط شيء لكي يتجلّى في ظهور محض وبسيط، أي وعي الذات بذاتها، وهو وعي خارج تجربة العالم بل شرط كل تجربة حسية ممكنة، وهو حسب هيغل المبدأ الذي لا يمكن لأي فكر أن ينكره لأنه بذلك ينكر ذاته ووجوده كفكر، إن علاقة المطلق الأولى بآخره هي امتداده الأصلي نحونا، أي نحو الدازاين، يقول هيغل: "أن المطلق هو منذ البدء لذاته وفي ذاته، **بالقرب** منا ويريد أن يكون بالقرب منا. . . "[26]، إن ما كانت تريد الفينومينولوجيا

---

(23) Heidegger, Hegel et son concept de l expérience; in Chemins... op. Cit. p178.

(24) Heidegger, Les séminaires, In Questions IV, p 407

(25) Heidegger, Achèvement de la métaphysique et de la poésie, (tr. A. Froidcourt) Gallimard, 2005, p56.

(26) Cité dans; Hegel et son concept de l expérience; Op. Cit. p 161.

الهيغلية توضيحه إذن هو علاقة **القرب** هذه التي هي من شأن انفتاح الدازاين، أي كيف تمثل الأشياء عند إضاءة الوجود، وما الذي يترتب على هذا المثول، يعتبر هيدغر المثول إحدى معاني العهد Ereignis، يقول: "...أن المطلق عند هيغل هو الفكر: أي ما هو ماثل **بالقرب** من ذاته، في يقين معرفته بذاته"(27).

لا تنحصر أهمية هيغل بالنسبة لهيدغر، فقط كونه أول من ربط التاريخ بالوجود، بل أن تخريج هيغل لمسألة التاريخ، وتاريخ الغرب خصوصا، يعتبره هيدغر محاورا أساسيا للانتقال من وجود التاريخ إلى تاريخ الوجود، إن وجود التاريخ عند هيغل يعني اللحظة التي تمرّ لا تتكرر رغم بقاءها موجودة في الوعي، مما يعني أن الوجود التاريخ هو صيرورة اختلافية مريعة، ووحده الفكر ينقذ العالم من هذا الانسياب ويحقق لتاريخ العالم معناه، وأن عظمة الغرب تكمن في اكتشافه لهذا الفكر-المتذكّر، أو ما يسمّيه هيدغر بالاستذكار Andenken: "**الاستذكار** يعني في الأصل، **الاقتراب** والحضرة... أن تظل بالقرب من.. **لا القرب** من الماضي وحده، بل من الحاضر، ومما سيأتي، ذلك أن ما مضى وما سيأتي، كل هذا يظهر في وحدة الحضور"(28).

لقد استلهم هيغل هذه الدينامية من الانطولوجيا الأرسطية، التي استعادها من خلف التأويلات السكولائية للقرون الوسطى التي جمدتها، لقد كان أرسطو يتصور موجودات العالم كلها موسومة بنقص أصلي وهو ما يجعلها دوما في سعي دءوب نحو كمالها الذي تتصوره على سبيل "العشق"، وهنا كذلك تتضح البنية اللاهوتية لهذه الانطولوجيا سابقة عن التأثير المسيحي، ما سيحدد موقف كل من هيغل وهيدغر من المسيحية، يقول ماركيوز: "أن فلسفة هيغل هي إلى حد بعيد إعادة تفسير لأنطولوجيا أرسطو بعد تطهيرها من العقائد الميتافيزيقية الجامدة وربطها بالمطلب الشامل للعقلانية الحديثة... والحق أن هيغل كان أول من أعاد اكتشاف الطابع الشديد

---

(27) Ibid., p159.

(28) Qu'appel-t-on penser? op. cit., p146.

الدينامية لميتافيزيقا أرسطو، التي تنظر إلى كل وجود على أنه عملية وحركة وهو الطابع الذي ضاع تماما في التراث الشكلي اللاحق لأرسطو"[29].

يبدو أن الوجود بالنسبة لهيغل هو هذا الوعي الذاتي الذي بدونه لا يمكن للموجودات أن تتصور **كمالها** الخاص الذي تنمو نحوه، أو بعبارة أخرى هذا الوعي بالنقص الأصلي للواقع والذي **يسلب** من طرف الواقع نفسه، وبهذا كذلك يكون التاريخ نموا بدل الصيرورة المائعة التي تسم وجود الطبيعة، يقول هيدغر: "أن التحديد الهيغلي للتاريخ **كنمو** للفكر ليس تحديدا خاطئا، لكنه ليس كذلك بالتحديد الصحيح في جزء والخاطئ في الجزء الآخر، إنه صحيح صحة الميتافيزيقا التي استطاعت مع هيغل ولأول مرة أن تجد التعبير عن ماهيتها المطلقة في المنظومة الفلسفية"[30]، أن صحة هذا التحديد مرهونة بصحة المعجمية المفاهيمية التي يعتد بها هيغل داخل براديغم الوعي الذي يؤطر الحداثة فلسفيا، وبهذا ينتهي هيدغر من تنزيل هيغل منزلته داخل برنامج تاريخ الوجود، أي داخل قائمة مفكري نسيان الوجود، ويقيم المسافة اللازمة بين مطلقية الوعي وتناهي الوجود الذي لا يسمح نسق هيغل بتفكيره، وهي المسافة التي تبقي على هيغل مثبتا داخل ميتافيزيقا الذاتية المتعالية لا يبرحها، ينتهي هيدغر إلى النتيجة التالية: "والآن يمكن أن نفهم لماذا "**الوجود**" عند هيغل هو المباشر غير المحدد، فمقابل الوعي الذي هو ليس وعي بشيء بقدر ما هو أولا انعكاس للوعي على ذاته (تفكّر) يكون الوجود هو نقيض الوعي، ومقابل الوعي الذي هو توسّط، يكون الوجود مباشر، ومقابل الوعي الذي هو تحديد يكون الوجود لا محدّد، ولهذا نجد أن الوجود عند هيغل هو لحظة الاغتراب المطلق للمطلق، ولهذا كذلك العدم هو نفسه الوجود، إن فهم العدم يدرك بشكل جذري انطلاقا من الوعي وليس من الوجود"[31]، إن مثل الوعي يمنح الأولية للفكرة والتمّثل على ما تمثّله الفكرة.

---

(29) ماركيوز، العقل والثورة، (تر: فؤاد زكريا) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979، ص62-63.

(30) Heidegger, Lettre sur l'humanisme, Questions III, pp, 109- 111

(31) Les séminaires, in Questions IV, op. cit., p437.

يعني التمثّل في معجم هيدغر تسليم الفكر بأن الواقع الوحيد الذي يمكن البرهنة على وجوده والتعاطي معه هو الواقع الذي يظهر في أفق الذات أو الفكر، لأن الفكر لا يستطيع أن يثبت أي موجود خارج ما يلامسه أو ما يتمثّله الإنسان، وبهذا يكون وجود الموجود متوقفا على وجود الإنسان، إن كل ما يفعله الإنسان يكون مرفقا بالتمثل: "لقد أضحى التمثل سمة أساسية لكل سلوك إنساني حتى وإن كان ليس معرفيا"(32).

نلاحظ أن السلطة التي منحت للتمثل منذ فجر العصور الحديثة، قد استنفذت كل إمكانيتها في نسق هيغل المجرد، فالجدل الهيغلي يعتقد أنه ينطلق من الفرد العيني المرصود بالتجربة العينية للموجود نفسه كما تشير إليه التجربة بـ"هذا. . . " Ceci، ولكن ال"هذا" تنطبق على هذا الموجود وذاك، أي أنها مجردة من كل تعّين فردي، ومضادة لكل تعّين فهي الأخرى تشير إلى الموجود ولا تستحضره **نفسه**، إنها إذن، تمثيل أولي للموجود، إن مفهوم هيغل للتجربة هو الآخر لا يطال **النفسه**، وإنما الشبه، التمثيل هو تشكيل الشبه وليس استحضار النفسه، إن وسم هيدغر للفلسفة الحديثة بأنها تمثيلية يعني أن فشلها هي الوصول إلى النفسه هو سمة أساسية لها منذ ديكارت، إنها فلسفة تصورية مصابة بخيبة أمل أصلية.

يبدو من هذا المنظور أن المحاولة الأكثر جذرية لتجاوز هذا الفشل الأصلي في بلوغ **النفسه**، هي محاولة نتشه، فبقدر ما ينتمي إلى ميراث الذاتية المتعالية، لطالما حاول كذلك إخراج هذا الميراث من سطوة التمثل عن طريق تأويل معنى الزمانية بوصفه العود الأبدي، وهو ما عجز عنه كانط، يقول هيدغر: "كلما كان الزمان ذاتيا كلما كانت الذات قادرة على الخروج، بشكل أصيل وعميق من حدودها الخاصة"(33)، رُبَّ خطوة داخل ميتافيزيقا الذاتية المتعالية، سينجزها نيتشه، وهو الإنجاز الذي يمهّد لفكر "الوجود والزمان".

---

(32) Heidegger, Nietzsche II, p346.

(33) Heidegger, Kant et le problème de la métaphysique; p110.

ثالثاً: العود الأبدي: التزمن والتاريخ

إذا كانت الذات هي قبل شيء حضور prsence فإن ما يجعل هذا الحضور أفق قبلي **للمعنى** pr-sense هو تزمن هذا الحضور أي انفتاح هذا الحضور على الماضي والمستقبل بشكل قبلي، إن الانفتاح، أي تزمن الذات لا يكون بإنتاج أو إعادة إنتاج صورة الموجود، لأن ذلك يعيد الفكر إلى دائرة التمثل، وهي الدائرة التي تأسر الميتافيزيقا الغربية من أفلاطون إلى نتشه: " . . . حيث الزمن ـ يقول هيدغر ـ يترك المار يمر من تلقاء نفسه مما يجعله ثابتا طوال مدة المرور، إن الزمن يمكث ثابتا أثناء مروره، إنه باستمرار ما لا يكون، هذا التصور للزمن يسم مفهوم الزمن الذي يمنح لمجمل للميتافيزيقا مقياسها "[34].

لقد فهمت الميتافيزيقا منذ فجرها اليوناني الوجود باعتباره حضور (باروسيا)، فالحضور لا يأسر الذات في لحظة الحاضر لأن الحضور انتشار، والانتشار انفتاح على ما-قد-كان وما لم-يكن-بعد، بل أن الحاضر لن يكون شيئا إذا لم يكن نقطة تمفصل الما-قد-كان عن الما- لم يكن بعد، فالحاضر ليس إلا الإنفتاحة أو الصدع الذي ينفصل فيه المستقبل عن الماضي، ولكن ليس بشكل انسيابي بحيث يلغي وجود أحدهما بقاء الآخر - كما ظلت الميتافيزيقا تفهم التزمّن - وإنما انتشار كل من الماضي والمستقبل من وإلى انفتاح المنفتح أو الحاضر بحيث يبقى وجودهما هو **نفسه**: انه بالضبط ما عرفه نيتشه بالعود الأبدي للنفسه، وهو ما سيعرفه هيدغر بالحدث-المستحوذ للعهد Eerignis: " . . . العهد هو الاستحواذ المستحوذ هكذا: انطلاقا من نفسه في اتجاه النفسه لقول الشيء نفسه "[35].

يبدو أن الشرط الأساسي **لتخطي** اللغة الميتافيزيقية سواء بالنسبة لنيتشه أو لهيدغر هو تخطي واو العطف التي بقدر ما تربط الوجود بالزمان أو إرادة

---

(34) Heidegger, Qu'appel-t-on Penser? Op. Cit. p126.

(35) Temps et Etre, in Questions IV Gallimard, 1976; p225.

القوة بالعود الأبدي للنفسه بقدر ما تعيق فهم وحدتهما الجوهرية باعتبارهما الشيء نفسه le Mme، فليس الزمان والوجود - وكذلك العود الأبدي للنفسه - إلا عنوان إجرائي مؤقت يحاول أن يقود الفكر إلى تجاوز العطف نحو هوية النفسه، إن إرادة القوة تستمد ماهيتها من كونها تزمّن، وتعود على ذاتها باستمرار، فهي عاجزة عن تجاوز ذاتها، وما إن تنفتح على المستقبل - كونها إرادة مريدة - حتى تنكسر وتعود إلى ماضيها الخاص في عودة أبدية للشيء نفسه وهو ما جعل زارادشت نيتشه يقول: "أن **داء** الإرادة الوحيد إنما هو كلمة "قد كان" فهي اضعف من أن تحطم الزمان وما يريده الزمان وهذا داء الإرادة الدفين"[36].

يفسح **انفلاق** الماضي عن المستقبل، انطلاقا من التفتق المستمر للحاضر، الفضاء للموجود، الذي **يتركه** يوجد، وهذه الفسحة أو الترك هو ما يؤمكن أي يجعل الإقامة في المكان ممكنة وهو معنى قول هيدغر أن "الدزاين يؤمكن" أي يؤمكن باعتباره تزمّنا لأن التزمن هو فتح وترك، وفتح المنفتح هو ما ندعوه البعد dimension: "... هكذا والى الزمن الحقيقي ينتمي ما اعتدنا على تسميته وبكل بساطة وسوء فهم: البعد"[37].

بيد أنه رغم إفراط هيدغر في التوجّه بالسؤال نحو معنى الزمان (من هو الزمان؟)، نجده يغفل مسألة جذرية هي أصل التزمّن، لماذا كان الدازاين هو الكائن الوحيد الذي يتزمّن؟ وما الذي يجعله أساسا كائنا متزمنا؟، بل أن الدازاين هو نفسه الزمان، إن إجابة هيدغر المقتضبة بأن الدازاين يتزمن انطلاقا من المستقبل المأسور بهاجس الموت، أو "حب المصير" في عبارة نيتشه الشهيرة، لا تتضح تماما إلا في ضوء تأويله لنيتشه، فكيف يتزمن الدازاين انطلاقا من الموت؟ أليس الوجود-للموت بدوره يجد أصله هي هذا الوعي الحاد بانفلات الزمان من خلف الدازاين باستمرار؟.. أليس ثمة دور لا نهائي يهيمن على فكر هيدغر حول الوجود ـ الزمان ـ الموت؟.

---

(36) فريدريك نتشه، هكذا تكلم زارادشت (تر: فيليكس فارس)، دار أسامة - دمشق بيروت -ص 167.

(37) Heidegger, Temps et Etre, In Questions IV, Op. Cit., p212.

ليس الدور في فكر هيدغر؛ نقصا أو عيبا منطقيا يجب تجنبه؛ بل العكس؛ يجب السعي نحوه ودخوله بشكل صحيح، وهنا يعود كذلك إلى نيتشه، إن نيتشه في فكر هيدغر ليس مجرد لحظة حاسمة في اكتمال نسق الميتافيزيقا، بل أفقا لا متناهٍ للتفكير ومرجعية دائمة، إن نيتشه هو أول من طرح مسألة الزمان بشكل صحيح ومطلق الطرافة، في محاضرة "من هو زارادشت نيتشه؟" (1953)؛ يعود هيدغر إلى تخريج مسألة الزمان بمعية شخصية زارادشت ومفهومه الملغز للدور في الفكر، من هو زارادشت؟ وماذا يعلّم؟، ثمة أقوال كثيرة يكررها نيتشه على لسان زارادشت، من جنس: أنا معلم الإنسان الأعلى... معلم المعانات... والدائرة، معلم العود الأبدي للنفسه... يجتهد هيدغر في جمعها ضمن نسق واحد يفسر التزمن، يقول هيدغر: "إن زارادشت يعلم الإنسان الأعلى لأنه يعلم العود الأبدي للنفسه، والعكس صحيح فهو يعلم العود الأبدي للنفسه لأنه يعلم الإنسان الأعلى، إن التعليمان يتكاملان ليشكلا دائرة، وفي حركتها الدائرية يجيب التعليم على ما يوجد، على الدائرة التي تشكل، كعود أبدي للنفسه، وجود الموجود، أي ما هو مستمر داخل الصيرورة"[38]، ما علاقة الإنسان الأعلى بالعودة الأبدية للنفسه؟ وكيف يكون ذلك وجود الموجود الذي من شأن الدازاين؟.

يأتي الإنسان الأعلى بعد جسر النقاهة La Convalescence» الذي يجب على هذا الإنسان الميتافيزيقي أن يعبره بحكم قدر الميتافيزيقا نفسه، وحسب نيتشه فإن أهوال الحروب التي تكابدها الإنسانية الأوروبية تدخل في باب استعادة الشفاء من الاضطغان الذي ترسب في أعماق الإنسان الغربي طوال المرحلة التي يغطيها تاريخ الميتافيزيقا الأفلاطونية والمسيحية، ففي هذه المرحلة تحملت البشرية كل أهوال المطلقات (الله، العالم المعقول، الخلاص...)، وفقدت بموجب ذلك صحة الحياة الحسية الأرضية التي كانت تتمتع بها في عصر البطولات التراجيدية لليونان، ثمة إذن حسرة

---

(38) Qui est le Zarathoustra de Nietzsche? In, Essais et Conférences, Gallimard, 1958, p13.

وغضب مكظوم، أو ضغينة دفينة في أعماق اللاشعور الغربي إزاء ما فاته من زمان، وحسب هيدغر فإن: "الاضطغان le Ressentiment الأعمق غورا حيال الزمن لا يكمن في مجرد التخفيض البسيط لما هو أرضي، إن الانتقام الأعمق غورا يكمن بالنسبة لنيتشه في هذا التأمل (Nachtdenken) الذي يطرح كمطلقات مثالات فوق-زمنية، بحيث قياسا عليها، لا يمكن للزمني إلا إن يخفّض من نفسه إلى أن يمسي لا-موجودا"[(39)]، إن زارادشت يعلم العودة الأبدية للنفسه التي تخفض اضطغان الإرادة المنكسرة على ذاتها، أي العائدة على ذاتها لأنها فاقدة لمرادها الأرضي، باسم المطلق.

يتّضح أن الأصل في تزمّن الدازاين هو ما سمّاه نيتشه "روح الانتقام"، أي الاضطغان المترسب من الماضي، لكن ترسب الانتقام الماضي، لا يعني ذهابه طي النسيان لأنه يبقى في حالة من الوجدانية الناشطة Befindlichkeit، أي في حالة من العودة والإتيان الدائم من المستقبل، إن ما يسميه هيدغر ب"الموت-في-حركة" الذي هو نفسه القلق، قلق الدازاين من الوجود وعلى الوجود في الوقت نفسه، يجد تفسيره كذلك هنا: في العودة الدائمة للنفسه التي من شأن تزمن الدازاين، يتساءل هيدغر: "ولكن كيف يتسنى للماضي أن يبقى؟، بطريقة واحدة: بألا يكتفي كماضي بالذهاب دوما، وإنما يأتي كذلك بطريقة واحدة: بحيث في إتيان الماضي وما يمرّ، يعود باعتباره "النفسه""[(40)]، إن المستقبل يأتي من عودة الماضي المضطغن، باعتباره تكرار للنفسه، ولأن التكرار بالمعنى المطلق مستحيل نقول مع دولوز أن التكرار ليس إلا عودة للمختلف، وفي هذه العودة الاختلافية للنفسه؛ تتحرر الإرادة من روح الانتقام.

تفهم هنا فقط، لماذا كانت الإرادة، إرادة قوة، إنها إرادة تريد التخلص من ألم الانتقام، تريد التفوق على موضوعها وامتلاكه داخل زمنها الخاص، تريد إذن استعادة الزمان المفقود، وجعله يعود باسمرار: "إن التحرر من الانتقام هو الانتقال من الاضطغان حيال الزمن، إلى الإرادة التي

---

(39) Ibid, p136.

(40) Ibid, p137.

تتمثل الموجود في العود الأبدي للنفسه"[41]، إن إرادة القوة إذن هي العودة الأبدية للنفسه، باعتبارها وجود الموجود، إنها تزمّن الدازاين -المنقذف-بالقرب-من-الوجود، وبالنسبة لهيدغر؛ فإن فكر نيتشه كله هو تسليم الميتافيزيقا لحقيقتها، وهو فكر الوجود نفسه كما دشّنه هيدغر: "في إرادة القوة، تظهر ميتافيزيقا نيتشه كمرحلة ما قبل الأخيرة للسيرورة التي بموجبها تنتشر موجودية الموجود وتمارس إرادتها بوصفها إرادة الإرادة"[42].

يذكر لنا هيدغر بكثير من العناية والاحتفاء، كلمة مغمورة لنيتشه، وكمن يعثر على جوهرة وسط الأوحال يقول لنا: "أن نيتشه في هذه الشذرة يلخص فكره بنفاذ بصيرة خارق الوضوح، حيث يقول نيتشه في شذرة لاحقة لكتاب "زارادشت" بعنوان "خلاصة": "أن **تنطبع** خاصية الوجود على الصيرورة، تلك هي الهالة العليا لإرادة القوة"[43]، فالصيرورة هي الاختلاف المريع للتزمّن، الاختلاف الذي لا يمكن للفكر التقاطه إلا **منطبعا** في التكرار الذي من شأن الدازاين، بل إن الدازاين نفسه **ليس** إلا **ما ينطبع** داخل الصيرورة، أو ما يتكرر داخل الاختلاف.

---

(41) Qui est le Zarathoustra de Nietzsche? In, Essais et Conférences, Op. Cit. p13.

(42) Le Dépassement de la Métaphysique, Op. Cit. p 93.

(43) Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?, p140.

الفصل الرابع عشر

كارل بوبر وأسطورة المصير

قراءة في نقد التاريخانية وعقم المنهجية

سعاد حمداش(*)

تمهيد:

يُمثل "كارل بوبر" أحدى بصمات الفكر الاجتماعي والسياسي المعاصر، التي أخذت طابعا علميا يسعى إلى فحص شروط التقدّم العلمي والاجتماعي؛ من خلال إبراز قدرة الإنسان العقلية في التحكم بمحيط الأشياء والأفكار؛ من أجل بناء مجتمع آمن يتقبل الانفتاح على أساس العقلانية النقدية، التي هي سمة المنهجية العلمية للمشروع البوبري وفلسفته، ما جعله ناقدا مميّزا بالدرجة الأولى وعلى مختلف الأصعدة الفكرية.

فالعقلانية والنقد هي سمات التفكير العلمي، وعقلانية البحث تكمن في مدى قدرة الباحث على نقد هذه المعرفة وقابلية تكذيب نتائجها باستمرار، فنجد أنّه أسّس فلسفيا نظرية في المعرفة تقوم على أن النظريات العلمية، التجريبية وغير التجريبية ليست سوى مجموعة من الفرضيات والتخمينات، ومهمة التجربة والفحص المنطقي اختبار هذه الفرضيات والتخمينات وتعزيزها مادامت تثبت قدرتها على مواجهة الفحص؛ أو تفنيدها

(*) باحثة واكاديمية من الجزائر.

ونقضها حين يثبت العكس. هذا ما يعرف بمعيار التكذيب عند بوبر الذي يمثل الحد الفاصل بين العلم واللاعلم أو الميتافيزيقا، وهو باختصار يقول أن نظرية ما تعتبر علمية إذا كنا قادرين تجريبيا على تكذيبها، أي أن يكون تكذيبها ممكنا عن طريق الاختبار.

كما أن مفاهيمه الإبستمولوجية وخاصة تأطيره النظري لقابلية التكذيب والتفنيد Falsifiability شكلت حاجزا أمام كل تأويل يتوخى بشكل من الأشكال إعطاء مبرر معرفي أو أيديولوجي لأية نظرية تكون غايتها الشمولية والكلية، إذ خلقت مفاهيمه تفكيرا جديدا في علاقة الذات بالعالم من حيث النظام الإبستمولوجي لمعارف القرن العشرين.

لقد ظل كارل بوبر على امتداد مشواره الفكري رافضا لكل أنواع الطوباويات والكليات والإطارات المنغلقة، التي تنتهي حتما بالتوتاليتارية والدوغماطيقية؛ لذلك انصبّت أعمال هذا الفيلسوف الكبير تحت عناوين مثيرة مثلا: أسطورة الإطار في دفاع عن العلم والعقلانية. وفي تأويل ذلك الشأن يقول بوبر: (وعلى الرغم من أنّني معجب بالتقاليد وعلى وعي بأهميتها، فإنني في الوقت ذاته أكاد أكون مناصرا أصوليا للاأصولية: إنّني أستمسك بأن الأصولية Orthodoxy هي الأجل المحتوم للمعرفة، ما دام نمو المعرفة يعتمد بالكلية على وجود الاختلاف. وكما نسلم جميعا، الاختلاف في الرأي قد يؤدي إلى النزاع بل وإلى العنف. ونرى هذا أمرا بالغ السوء حقا، لأنّني أستفظع العنف. غير أن الاختلاف في الرأي قد يؤدي أيضا إلى النقاش، وإقامة الحجة وإحكام النقد المتبادل. وإني أرى هذه الأمور ذات أهمية قصوى، وأزعم أن أوسع خطوة نحو عالم أفضل وأكثر أمنا وسلاما، قد قطعت حين وجدت حروب السيف والرمح لأول مرة من يضطلع بها، وفيما بعد حين حلت محلها في بعض الأحيان حرب الكلمات).

وعلى ذلك الأساس جاءت حرب الكلمات البوبرية باعتبارها ثورة كوبرنيكية تسعى لهدم الطقوس الفكرية المسلّم بها بطريقة اعتباطية دون الحفر في إمبراطورية مجدها وكيفية ترسيخها في الذهنيات، فكانت رغبتها ابتغاء تحرير النفس البشرية والذهن من هيمنة السلطة والأفكار المسبقة،

محاولةً لبناء مجتمع مفتوح في تطوير الموروثات القديمة والحديثة التي ترقى إلى مستويات الحرية والإنسانية والعقلانية النقدية، وبالتالي تمجيد الفرد.

إنّ النقد البوبري يغذي الشك في أكثر القناعات رسوخا لدى الأفراد، حيث أنّه يزعزع المسلّمات واليقينيات المنتشرة في مختلف العلوم، ليثير في عقول الأفراد تنقيبا مستمرا من أجل تطوير مختلف المؤسسات التي ينتمي إليها ويجعلها أكثر نضجا واقترابا من واقع المجتمع المفتوح، وعليه يكون النقد المحرك الدينامي الذي يجسّد حالة وعي اليقظة الفكرية، وفي هذا التأويل بالأساس كانت أعمال كارل بوبر مدخلا نقديا تحاول أن تفحص تطبيق طرق العلم النقدية والعقلانية على مشكلات المجتمع المفتوح، فاهتم بنقد الفلسفات الاجتماعية المسؤولة عن التحيّز واسع الانتشار، ضد إمكانيات الإصلاح الديمقراطي، وأكثر هذه الفلسفات قوة هي تلك التي قد أطلق عليها اسم التاريخانية، فجاء كتابه المميّز "بؤس الأيديولوجيا" نقدا يافعا موجها لأصحاب الفكر الحتمي المتعصب التي سجنت معها عقول الفكر وحدّت من حركة العقل الإنساني المفكّر والمبدع، باعتبار أنّ للعقل يقظة نقدية تساعد الفرد على مقاربة الواقع وكشف الأخطاء والشك في اليقينيات المسلّم بها.

ومن بين تلك الأيديولوجيات السائدة آنذاك بمعتقداتها الراسخة، التي تزعم امتلاكها للحقيقة المطلقة نجد المذهب التاريخاني من خلال عرض بوبر لأطروحات الانغلاق والانفتاح في الفكر الإنساني، منذ أفلاطون ومجتمعه المغلق، هيغل وجدله الدوغماتي، ماركس ونبوءته حول مجتمع بلا طبقات؛ حيث يري فيها عدم إمكانية فرضها على المجتمع إلا من خلال القمع والإرغام، فهي تمثل المجتمع المغلق بالدرجة الأولى، في حين أنّ المجتمع المفتوح يقبل التشكيك ويرسّخ القوانين التي تؤسّس حياة أكثر أمانا، وعليه قام بوبر بنقد الآراء القائلة بوجود قوانين يسير التطور التاريخي وفقا لها، وبتصحيح أخطاء شائعة عن المناهج الاجتماعية، فكانت الفرضية التي طرحها "بوبر" في هذا الكتاب هي أن مسار التاريخ الإنساني يتأثر بقوة بنمو المعرفة الإنسانية، ولذلك لا نستطيع أن نتنبأ ولا نتمثل المستقبل، فحين نتأمل الوضع والمتغيرات علينا الانزياح عن الذهنية التاريخية التنظيرية

والالتفات أكثر إلى الواقع، فقد كانت الدعوى الأساسية في هذا الكتاب هو اعتقاده بأنّ فكرة المصير التاريخي هي مجرد خرافة.

إذن كيف كان التاريخ يصنع مجدا؟ وكيف أتاح بوبر فرصة التفكير ثانية فيما كنا نعتقده أطول مدة؟

وهل فعلا علماؤنا العظام حملوا راية الحقيقة التي لا يمكن المساس بها؟ وعليه كيف اعتمد بوبر العقلانية النقدية منهجا في دحض التاريخانية التي تزعم علميتها ويقينها المنهجي؟

أولاً: التاريخانية الأصل والمفهوم

إنّ التاريخانية كما يقول بوبر فكرة قديمة أو بالأحرى مجموعة من الأفكار المترابطة بشكل واسع، التي قد أصبحت لسوء الحظ تمثل جزءً كبيراً جدّاً من مناخنا الروحي، الذي يؤخذ عادة كقضية مسلّم بها ويصعب في أيّ وقت أن تكون موضع شك[1].

ومن خلال المعاجم الفلسفية المهتمة بعلم الاجتماع، نجد أنّ التاريخانية تعني بالنسبة لـــــ أ. آر. لايسي بأنّها "كلمة تدلّ على كلّ الرؤى التي تولي اهتماماً خاصّاً وعناية بالتاريخ. وخاصّة تلك الرؤية التي تؤمن بأنّ الأشياء يجب أن يُنظَر إليها على ضوء تطوّرها التاريخي"[2].

وعليه تنطلق الرؤية التاريخانية من الاعتقاد بأنّ حركة التاريخ وتطوره محكومة لقوانين موضوعية ثابتة، كما يُلاحَظ عند عدد من ممثّلي هذا الاتجاه الفكري، من أمثال هيغل، وماركس الذي يرى أنّ التاريخ له قوانينه المستقلّة بالكامل عن الإنسان، هذه هي النزعة التي حكم عليها كارل بوبر بالبؤس.

---

(1) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعدائه1، أحاجي أفلاطون، تر: د.السيد نفادي، ط1، دار التنوير للطباعة والنشر، 1998، لبنان، ص17.

(2) A. R. Lacey, A Dictionary of Philosophy, third edition, Routledge, London, 1996, p136.

إنّ التاريخانية مذهب فلسفي يؤكّد بأنّ المعارف والتيارات الفكرية هي قيم المجتمع التي ترتبط بحالة سياقها التاريخي، وتأخذ بامتياز دراسة تطور هذه المعارف والأفكار أو القيم، أو بالأحرى التي من طبيعتها المحضة. إنها مفهوم مقدّم في النقاشات الناتجة عن محادثات حول فلسفة التاريخ. فالتاريخاني ديلتاي والفيلسوف إيدموند هوسرل، إرنست ترويلتش، مارتين هيدجر وكارل بوبر هم النقاد الأساس لهذا المذهب.

يؤكّد كارل بوبر أن التاريخانية مذهب نصادفه كثيرا في المناقشات المتصلة بمنهج العلوم الاجتماعية، وكثيرا ما يستخدم من غير نظر نقديّ، بل قد يُسلّم به تسليما، ويقصد بهذه العبارة طريقة في معالجة العلوم الاجتماعية التي تفترض أنّ التنبؤ التاريخي هو غايتها الرئيسية، كما تفترض إمكان الوصول إلى هذه الغاية بالكشف عن القوانين أو الاتجاهات أو الأنماط أو الإيقاعات التي يسير التطوّر التاريخي وفقها[3] .

تهتم فلسفة التاريخ -التاريخانية- بتقسيم الزمن والتطور إلى مراحل متدرّجة، وعلى اعتبار أنّ خطّ التاريخ خطّا تطوريا بالضرورة تتعاقب فيه تلك المراحل بسمة الحقبة الزمنية؛ حيث تُصرّ التاريخانية أيضا على أنّ مثل هذه القوانين علمية بالمفهوم الخاص للعلم؛ أي أنّها تُفيد مقاربة الواقع وتميّزها عن قوانين العلم الطبيعي بفاعليتها ومضمونها المعرفي والاجتماعي، فهي تلك القوانين الخاصة بممارسة الإنسان الواعية من أجل بلوغ التعميمات والمفاهيم التي تتجاوز المعرفة المباشرة، وعليه وجد بوبر في ذلك معضلة التاريخانية فيما يخص مقولاتها الكلية في استشراف المستقبل والحتمية وعلمية قوانينها.

فمثل هذه التنبؤات التاريخية الشاملة تقع كلية خارج نطاق المنهج العلمي، إذ إنّ المستقبل يعتمد بالأساس، حسب بوبر، علينا ولسنا معتمدين على أيّة ضرورة تاريخية، فيرى أنّ ميتافيزيقا التاريخ تعرقل تطبيق العلم المتدرّج على مشكلات الإصلاح الاجتماعي، كما أنّه يؤكّد أنّ هذا التطوّر

---

(3) انظر كارل بوبر، بؤس الأيديولوجيا، ص13.

الذي يتطلّب التحكّم العلمي في الطبيعة الإنسانية لا يدرك ما في هذا الطلب من دعوة إلى قتل روح اليقظة الفكرية، فالباعث على التطوّر والتقدّم هو تنوّع المادة التي يمكن أن تكون موضوعا للاختبار الطبيعي.

ثانياً: الاعتقاد وأسطورة المصير

قبل أن يوجّه كارل بوبر عقلانيته النقدية لأيّ حقل معرفي ينطلق أولا من إبراز تلك الاعتقادات الراسخة في الفكر الإنساني على مدار سيرورتها التاريخية، التي يتّخذها الفكر ألفة دون الحفر في أصوليتها أو مدى تفعيلها للحقيقة وتشغيلها لإعمال العقل البشري، والإذعان عنها ودحض تلك الحقيقة التي تزعم أنّها كلية ولا يمكن تغييرها وكأنها مطلقة وصالحة على كلّ الأزمة، "فالحقيقة مثلا بالنسبة لـلفيلسوف الأمريكي (شارل ساندرس بورس) ليست مسألة منشأ وأصل، بل هي مسألة الوصول نحو تحقيق العلمية"[4]. فالطريقة العلمية التي نتّبعها في مسارنا المعرفي هي الأسلوب المميز لحدوث الحقيقة.

وفي هذا الاعتقاد التاريخي السائد يقول كارل بوبر: "نزعم أنّ الإنسان يحاول أن يستخدم عقله للتنبؤ بحوادث وشيكة الوقوع، ذلك أن من المشروع بالتأكيد بالنسبة إلى رجل استراتيجي أن يحاول التنبؤ بنتيجة معركة؛ وأنّ الحدود بين تنبؤ مثل هذا وعدد من التنبؤات التاريخية الشاملة أكثر إنّما هي محدودة مانعة، وهم يعتقدون أنّ مهمة العلم بصفة عامة هي إجراء تنبؤات، أو بالأحرى، تحيين تنبؤاتنا اليومية، وترسيخها على أساس أكثر أمانا، وأنّ مهمة العلوم الاجتماعية بصفة خاصة تزوّدنا بتنبؤات تاريخية طويلة الأجل، وهم يعتقدون أيضا بأنّهم قد اكتشفوا قوانين التاريخ التي تمكّنهم من التنبؤ بمسار الأحداث التاريخية"[5].

يقدّم كارل بوبر في هذا الشأن مثالا توضيحيا في عقيدة الشعب

(4) Claudine Tiercelin; C.S. Pierce et le pragmatisme;1er Edition;presses universitaires de France;Paris, PUF, 1993. p36.1.

(5) كارل بوبر، المجتمع المفتوح وأعدائه، مرجع سابق، ص11.

المختار في الفلسفة التاريخية للتمييز العنصري (اليمين)، والفلسفة التاريخية الماركسية من الجهة اليسرى؛ لأنّ عرقية الشعب المختار تحل محل الشعب المختار المنتقى كأداة المصير، والذي سيرث الأرض في النهاية، في حين تستبدلها فلسفة ماركس التاريخية بالطبقة المختارة التي ستكون أداة خلق المجتمع اللاطبقي؛ بمعنى الطبقة المقدّر لها أن ترث الأرض.

فيرى بوبر أنّ التنبؤ في كلتا النظريتين يتأسّس على تفسير التاريخ الذي يؤدي إلى اكتشاف قانون تطوّره ففي حالة العرقية يعتقد في هذا بوصفه نوعا من القانون الطبيعي، التفوق البيولوجي لدم الجنس المختار يفسّر مسار التاريخ الماضي، الحاضر والمستقبل، وهو ليس سوى نضال الأجناس من أجل السيطرة، أما في حالة فلسفة ماركس للتاريخ، فالقانون اقتصادي، وقد فسّر كل التاريخ بوصفه نضالا للطبقات من أجل السيطرة الاقتصادية.

إنّ هته الرؤى كانت ناتجة عن سلسلة متتابعة منذ النظرة التراثية التي قام بفحصها بوبر من هيراقليطس أفلاطون، أرسطو إلى النظرة الحداثية للتاريخ مع هيغل وماركس، وكما هو معلوم أنّ بوبر قام بمراجعة التراث اليوناني، فوجد في هيراقليطس المفكر الأوّل الذي بيّن أهمية التغيير الاجتماعي، لكن يبدو الأمر كما لو أنّ الأفكار التاريخية تعرض نفسها ببساطة في أوقات التغيير الاجتماعي العظيم؛ حيث يرى بوبر أنّ ثمة شك على ما يعتقد في أنّ فلسفة هيراقليطس إنّما هي تعبير عن شعور بالضياع، شعور يبدو وأنّه رد فعل نمطي لتفكيك الأشكال القبلية القديمة للحياة الاجتماعية، وحتى في أوروبا الحديثة أعيد إحياء هذه الأفكار التاريخانية أثناء الثورة الصناعية، وبصفة خاصة من خلال تأثيرات الثورات السياسية وفي أمريكا وفرنسا، ويبدو أنّه أكثر من مجرد مصادفة أن نجد هيغل يتبنى الكثير من فكر هيراقليطس ويمرّره إلى كل الحركات التاريخانية الحديثة، حيث أنّه كان ناطقا بلسان الرجعية ضد الثورة الفرنسية[6].

---

(6) انظر: المرجع السابق، ص27 بتصرّف.

وفي رفضه لسياسة أفلاطون الطوباوية في التاريخ يقول: على الرغم من جودة التشخيص الاجتماعي عند أفلاطون، فإنّ تطوّره أثبت أنّ العلاج الذي أوصى به أسوء من الشر الذي أراد محاربته، فليس العلاج هو كبح التغيير السياسي، إذ لا يمكن أن يجلب السعادة، فلا يمكننا أن نعود أبدا إلى البراءة والجمال[7].

كان ذاك، انتقاءٌ لبعض وقائع المذهب التاريخاني التي مثّل بها بوبر أعداء فلسفة المجتمع والسياسة في الانفتاح، ما سبّب عقم التاريخانية التي خصّص لها كتابا مستقلا يحاول فيه أن يُظهر دلالة التاريخانية باعتبارها بناءً عقليا يستحوذ على الاهتمام، فحاول تحليل منطقها والتدليل على أنّه يعاني من نقص متأصل فيه ولا سبيل إلى إصلاحه[8].

ثالثاً: التدليل وعقم المنهج التاريخاني

في المقال الذي خصّصه كارل بوبر على عقم التاريخانية حاول أن يبيّن فيه أنّ المذهب التاريخاني مذهب عقيم، فهو منهج لا يؤتى منه ثمارا، وعليه حاول البرهنة على كذب التاريخانية وتفنيدها، حيث بيّن أنّه يستحيل علينا التنبؤ بمستقبل سير التاريخ وذلك لأسباب منطقية وبحتة، وقد أودع هذه الأدلة في مقالات منها: اللاحتمية في الفيزيقا الكلاسيكية وفي فيزيقا الكوانتة، كما زاد عنها تعقيبات في فصل اللاحتمية في كتاب منطق الكشف العلمي وأعماله الأخرى.

أوجز بوبر برهانه على كذب المنهج التاريخي فحصر الدليل في القضايا الخمس الآتية:

1 - يتأثر التاريخ الإنساني في سيره تأثيراً قوياً بنمو المعرفة الإنسانية، وهذه المقدمة لابد من أن يسلم بها حتى أولئك الذين يرون في أفكارنا، بما في ذلك أفكارنا العلمية، نتاجاً عرضياً لنوع من التطوّر المادي.

(7) م.ن، ص197.

(8) كارل بوبر، بؤس الأيديولوجيا ص11.

2 - لا يمكن لنا، بالطرق العقلية أو العلمية، أن نتنبأ بكيفية نمو معارفنا العلمية.

3 - إذن فلا يمكننا التنبؤ بمستقبل سير التاريخ الإنساني؛

4 - وهذا معناه أنّنا يجب أن نرفض إمكان قيام تاريخ نظري، أي إمكان قيام علم تاريخي اجتماعي يقابل علم الطبيعة النظري، ولا يمكن أن تقوم نظرية علمية في التطوّر التاريخي تصلح أن تكون أساسا للتنبؤ التاريخي.

5 - إذن فقط أخطأ المذهب التاريخي في تصوّره للغاية الأساسية التي يتوسّل إليها بمناهجه، وبيان ذلك يتداعى المذهب التاريخي[9].

إنّ الخطوة الحاسمة في هذا التدليل هي القضية الثانية ويعتقد فيها بوبر أنّها جدّ مقنعة بحدّ ذاتها؛ لأنّه إذا كان للمعرفة الإنسانية النامية وجود، فلا يمكن أن نخلق اليوم بما سيكون عليه علما غدا.

وعليه يشترط أيضا اتخاذ موقف محدّد كوجهة نظر من المشكلات الأساسية للمجتمع والسياسة والتقاليد لتصبح كتابة التاريخ مسألة ممكنة، إنّها مسألة تصوير شخصي، قوي وموضوعي يستوجب الاعتماد على وجهة نظر معينة على أساس الاختيار، اختيار الوقائع التي تهمنا، فالعلم دوما يتحرّك وفقا لهذه الدائرة، وعلى أساس اختيار النظرية يمكّن البحث عن الوقائع من تفنيد هذه النظرية في حدّ ذاتها، وبالتالي فإنّ هذه الإمكانية هي ما يحدّد علمية النظرية، وكل واقعة تؤكّد أنّ كل الاختبارات التي تتعرّض لها النظرية هي محاولات لتفنيد توقعاتها النظرية باعتبارها مفتاحا للمنهج العلمي.

فالنظرية العلمية تعتمد إلى حدّ كبير على وجهة النظر واهتمامات الفرد، وترتبط تلك الاهتمامات ووجهة النظر هذه عادة بالنظرية التي نريد اختبارها، كما أنّ هذه الطبيعة الاختبارية لكل الأوصاف التي نقدّمها تكمن

(9) كارل بوبر، بؤس الأيديولوجيا، ص7، 8.

في الثراء اللانهائي لتعدّد الجوانب الممكنة للوقائع الموجودة في عالمنا، إذن يكون تقديم وجهة نظر محدّدة مسألة لا يمكن تجنّبها، ولم ينتج عن محاولة تجنّبها سوى أن يخدع المرء نفسه ويصبح متبنّيا لوجهة نظر غير نقدية وغير واعية ويرى كارل بوبر أنّ هذا يصدّق كله على الوصف التاريخي بصفة خاصة "بنسيجه اللانهائي"كما يقول شوبنهاور[10].

إنّ الانطلاق دون وجهة نظر معيّنة تكون تضليلا ذاتيا ونقص الاهتمام بالنقد، وعليه يفتقد الفكر إلى حسّه الواعي بيقظة التنقيب والتشكيك، وبالتالي التسليم بالاعتقادات ووهم التقدّم والتطوّر في المفاهيم التاريخية لذلك يقول بوبر أنّنا بحاجة من أجل هذه القوانين العامة المستخدمة في مثل هذا التفسير، إلى إمعان التفكير في أكثر الحالات ندرة.

وعلى أساس ذلك تكون بؤرة الإقرار بعقم المنهج التاريخي تكمن بالنسبة للمؤرّخ الواصف للحدث التاريخي المتكرّر، فالقوانين أو التعميمات تنتمي إلى ميدان آخر يختلف عن الاهتمام بالحوادث الخاصة وتفسيراتها العلمية وهو الاهتمام الذي يميّز التاريخ، ومن يولي أهمية بالقوانين يجب أن يولي العلوم المعمّقة اهتمامه كعلم الاجتماع مثلا.

فغالبا ما يتمّ وصف التاريخ باعتباره مجموعة من الحوادث الماضية، وحتى لو عُرض فيما بعد على هذا الوصف للتاريخ، فمازال هذا الوصف يميّز بصورة جيّدة الاهتمام الخاص بالباحثين في علم التاريخ في مقابل اهتمام الباحث المنشغل بالعلوم المعمّمة، التي تفرض الوحدة ووجهة النظر، فهي تخلق لكل علم معمّم المشكلات ومراكز الاهتمام للبحث والتركيب المنطقي والتصوير، أمّا بالنسبة للتاريخ فلا يمكن أن نصادف مثل هته النظريات الموحدة؛ حيث إنّ القوانين العامة الساذجة التي نستخدمها ونتناولها ضمنيا، لا يمكن أن توقظ في المؤرّخ أيّ اهتمام ولا تساعده بأية طريقة على جمع مادته[11].

لذلك لم تكن القوانين التاريخية التي يعتمدها التفسير التاريخي مبدأ

(10) كارل بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، م.س، ص182-185.بتصرّف.
(11) م.س، ص189.

اختيار وتوحيد، كما أنّها لا تزوّدنا "بوجهة نظر" للتاريخ فقط بمعنى ضيّق جدا يمكن أن تكون هناك وجهة نظر، إذا اقتصرنا فهمنا للتاريخ على أنّه تاريخ "شيء ما"، وعليه يقيم كارل بوبر فارقا تمييزيا بين العلوم النظرية والعلوم التاريخية، ذلك لأنّ الوقائع في التاريخ تكون محدّدة جدا ولا تسمح بتكرارها أو إحداثها مرة أخرى، ويُجمع في مصادر التاريخ فقط تلك الوقائع التي كان تدوينها مهما بشكل كاف، حيث غالبا ما تتضمن هذه الوقائع التي تتفق مع نظرية محدّدة من قبل ومادام لا يوجد في متناول أيدينا وقائع أخرى، فإنّه لا يمكننا اختبار هذه النظرية، ويمكن أن نصف بصدق مثل هذه النظريات غير القابلة للاختبار كما سماها كال بوبر بالنظريات التاريخية في مقابل النظريات العلمية.

وعليه فإنّ التفسيرات والمفاهيم التاريخية مسألة بالغة الأهمية؛ لأنّها تمدّنا بوجهة نظر، ولكننا رأينا أنّه لا يمكن تجنّب وجود وجهة نظر، وأن الإنسان نادرا ما يقابل نظرية في التاريخ يمكن اختبارها ومن ثم تتصف بأنّها نظرية علمية، وبالتالي لا يمكن البرهان على صدق "مفهوم التاريخ" أو إمكانية التحقق من صدقه، وهذا ما يعدّد مفهوم التاريخ ويضعه دوما موضع إشكال، فغالبا ما لا يجد المؤرّخ مفهوما للتاريخ يكاد يتّفق مع الوقائع بنفس الجودة التي يتفّق معها مفهوم الخاص(12).

رابعاً: التشكيك في نبوءة وتفسير التاريخانية

يقرّ كارل بوبر دوما بعدم تصديق الحجة التاريخانية لأسباب سبق طرحها، وعليه يشترط أن نضع في أذهاننا دائما التطبيق البسيط لتفسير ما، والواقعة القائلة بأنّه يفسّر كل ما نعرفه حجة مشكوك فيها؛ لأنّه يمكننا أن نختبر نظرية ما فقط متى أمكننا البحث عن مثال مضاد، فالمسألة الرئيسية تكمن في أنّ المرء يعرف وجهة نظر وأنّه يفكّر ويتصرّف بطريقة نقدية؛ بمعنى أنّ الإنسان يتجنّب بقدر الإمكان في وصفه للوقائع التحيّز غير النقدي وغير الواعي.

---

(12) انظر كال بوبر، الحياة بأسرها حلول لمشاكل، ص190-192.

لا يعني بالطبع أنّ سائر التفسيرات أو المفاهيم التاريخانية تتساوى في قيمتها، هناك:

أولاً: وبشكل دائم تفسيرات لا تتفق مع الكتابات المعترف بها؛

ثانياً: تفسيرات تتطلّب بشكل أكبر أو أقل فروض مساعدة مقبولة لكي تسلم من تكذيبها عن طريق الكتابات.

ثالثاً: هناك تفسيرات لا يمكنها الربط بين مجموعة من الوقائع في سلسلة واحدة هي الوقائع التي يمكن لتفسير آخر أن يربط بينها ويفسّرها.

لذلك يرى بوبر أنّ هذا يمكّن من تحقيق تقدّم كبير في ميدان التفسيرات التاريخية، ويدعو لجعل مثل هذه التفسيرات أن تتكلّم؛ لأنّ قيمتها تكمن في إنتاجها وفي قدرتها على إلقاء الضوء على مشكلات اليوم باستمرار[13].

وفي شأن النبوءة التاريخانية يرى كارل بوبر أنّها تدّعي انتماءها إلى ما هو في الأصل من أشكال المبادرة وأنّها تمتلك قوة غير عادية للقدرة على التنبؤ بمسار التاريخ، فالقادة المفسرين يزعمون امتلاك هذه القدرة ومن لم يستطع امتلاكها يؤدي ذلك إلى فقدان تمييز الطبقات مثلا، وعلى أساس التفسيرات التاريخانية الناتجة عن نمطية التنبؤ هذا يخلص بوبر إلى نقاط نوجزها فيما يلي:

- لا يمكن أن يوجد تاريخ "للماضي" كما كان بالفعل، يمكن فقط أن تكون هناك تفسيرات تاريخية وليس تفسيراً نهائياً، فكل جيل حق في تفسيراته الخاصة.

- لا نريد أن نعرف موضع مشكلاتنا في علاقتها مع الماضي، ولكنّنا نريد هذه المعرفة بصورة ملحة، كما نريد أن نرى اليوم الذي يمكننا فيه أن تتقدّم نحو حل واجباتنا الأساسية التي اخترناها لأنفسنا.

- متى لم يتحقّق هذا المطلب بصورة عقلية ونقدية، فإنّ التفسيرات

---

(13) انظر المرجع السابق، ص192-193.

التأريخية تخلقه تحت إلحاح هذا المطلب، يضع دعاة المذهب التاريخي السؤال العقلاني التالي:

ماهي المشكلات التي يجب أن نراها كمشكلات ملحّة؟ كيف تحدث وكيف يمكن لنا حلّها؟

وسؤال آخر غير عقلاني، يبدو ظاهريا بأنّه يتعلّق بالوقائع وهو: أي اتجاه نتّجه؟ ما هي اتجاهات وميول عصرنا؟ ما هو الدور الذي يحدّده لنا التاريخ لكي نلعبه؟

وعليه يتساءل بوبر: هل يمكنني أن أنكر على أصحاب المذهب التاريخي الحق في تفسير التاريخ بطريقتهم الخاصة؟ فهو يرى قبلا أنّ هذا حق كل شخص، فكانت إجابته على هذا السؤال هي: أنّ تفسيرات أصحاب المذهب التاريخي تفسيرات من نوع خاص، إذ إنّ دعاة المذهب التاريخي لا يرى من يختار ويرتّب وقائع التاريخ ولكنّه يعتقد أنّ التاريخ نفسه أو تاريخ البشرية هو ما يحدّد مستقبلنا، بل هو ما يحدّد أيضا وجهة نظرنا عن طريق قوانينه المتضمّنة، وكذلك يعتقد القائل بالمذهب التاريخي أنّ الحدس العميق يعبّر عن نفسه في رغبتنا بالوصول إلى تفسير تاريخي يمكننا عن طريق تأمل التاريخ الكشف عن السر، ألا وهو جوهر القدر الإنساني.

فالاتجاه التاريخي يبحث عن الطريق الذي يحدّد البشرية تغييره، فهو يريد الكشف عن مفتاح التاريخ أو معنى التاريخ، لكن يشك بوبر في ذلك ويقول: هل فعلا هناك مذهب تاريخي يقرّ بأن الحقيقة تاريخية؟ بمعنى أنّها تتصف بالنسبية التاريخية؛ أي أنّها تتطوّر بتطوّر التاريخ؛ وهذه إشكالية أخرى تنصب في مفهوم ومعنى التاريخ؟ وفي ذلك الشأن يقرّ كارل بوبر بأنّه ليس لتاريخ العالم معنى، فاشترط أولا أنّه من أجل تبيان الأسباب التي جعلته يتبنّى هذا الرأي أن يقول شيئا عن "شكل التاريخ" الذي يدور ويخلّد الإنسان عندما يصنع السؤال عن معنى التاريخ ومن ثمّ أراد أن يوضّح أنّه لا وجود لتاريخ بمعنى الذي يتحدّث عنه معظم الناس، فهذه أحد الأسباب

التي جعلت بوبر يقرّ بلا معنى التاريخ[14].

وعليه أعمق كارل بوبر مساهمته النقدية هذه، في تفنيد الحجج التاريخانية المؤيّدة والمعارضة لاستخدام المناهج الطبيعية، حيث يرى أنّه لا وجود لقوانين علمية موضوعية في التاريخ، وبالتالي استحالة التنبؤ بمسار الأحداث وبالمستقبل علميا، لأنّها أصلا متأثرة بنزعة التفكير الكلي الناجم عن فهم خاطئ لمناهج العلوم الطبيعية حيث أنّ المذهب التاريخاني في المعارضة، يقرّ أن اتّصاف القوانين الاجتماعية بالنسبية التاريخية، هو الذي يمنع من تطبيق المناهج الفيزيقية في علم الاجتماع وحججه في ذلك: التعميم، التجربة، تعقيد الظواهر الاجتماعية وصعوبة التنبؤ الدقيقة، بينما في الدعاوي المؤيّدة تقرّ بالرأي القائل بأنّ هناك عنصرا مشتركا بين مناهج العلوم الطبيعية ومناهج العلوم الاجتماعية، ولهم رأي يقول: إنّ علم الاجتماع كعلم الطبيعة، فرع من فروع المعرفة التي غايتها أن تجمع بين الجانب النظري والتجريبي في وقت واحد، وذلك يعني أن علم الاجتماع نسق نظري غايته تفسير الحوادث والتنبؤ بها، بواسطة النظريات أو القوانين الكلية التي يحاول اكتشافها.

كما أنّ هذه الدعاوي لم تسلم كذلك من عقلانية بوبر النقدية، فبالرغم من وجود مثل هذه الأغراض التي تنادي بها التاريخانية، إلّا أنها تنأى كثيرا عن الطريقة العلمية في التفكير، فالمحدثين من أصحاب المذهب التاريخاني لا يدركون قدم مذهبهم، حيث أنّهم يعتقدون بأنّ مذهبهم في صورته التي يأخذون بها هو آخر ما حقّقه العقل الإنساني من نتائج وأكثرها جرأة، وأنّه عمل باهر في جدّيته، إذ لا يقوى على إدراكه إلّا القليلون، كما أنهم يعتقدون أيضا أنّهم هم الذين اكتشفوا مشكلة التغير، إلّا أنّ هذه القضية مجرد خرافة، فقد اكتشف الناس التغير مرات بعد مرات منذ هيراقليطس إلى الآن.

وعليه يرى بوبر أنّ هذه الوجهة التاريخانية شيء جرئ وثوري، لكّنها

---

(14) انظر المرجع السابق، ص195-196.

بنزعة رجعية غير واعية، كما أنّه يتساءل بعد ذلك في إمكانية: هل خوف أصحاب المذهب التاريخي من التغير قد جعلهم عاجزين عن مواجهة النقد بما يتّفق والموقف العقلي؟ فيجيب قائلا: يبدو أن التاريخانيين وكأنّهم يحاولون تعويض أنفسهم عن فقدان عالم لا يتغير، ويتشبثون بالاعتقاد بأنّ التغير يمكن التنبؤ به؛ لأنّه محكوم بقانون لا يتغيّر[15].

خامساً: مفهوم تاريخ القوة السياسية

لعبت السياسة دورا مركزيا في تبوُّء التاريخ حظا مهما ووفيرا في الاعتقادات الفكرية الشهيرة، التي أصبحت جزءً لا يتجزأ من رواسخ البشرية ومسار تطوراتها، فهي مبادئ كلّية لا تتغيّر، ولا تسمح بتفنيد رؤاها الشمولية، وعلى ذلك الأساس يتلقى الإنسان التاريخ كحوصلة عامة لمجريات أحداث مضت فيشرع إلى تمجيدها والافتخار بها كمسلمات قارة، لذلك يتساءل كارل بوبر: كيف وصل معظم الناس إلى استخدام كلمة "التاريخ"؟

يقرّ بوبر بمسالة التعوُّد في التاريخ على رؤية سلسلة محدّدة بشكل أكثر أو أقل من الوقائع، فيعتقد الناس فيها أنّ تعاقبها يبيّن تاريخ البشرية، وعلى أساس الاختيار والاهتمامات الشخصية يمكننا البحث مثلا عن تاريخ اللغة المأكولات... ومن المؤكّد أنّه لا يمكن لأي هذه أن تكون هي تاريخ البشرية؛ فأن نتحدّث عن تاريخ البشرية يعني أن نتحدّث عن تاريخ المصريين والبابليين، الإمبراطورية الرومانية وهكذا إلى أن نصل إلى العصر الحاضر، بمعنى آخر، أن نتحدّث عن تاريخ البشرية أما ما نعنيه وما نتعلمه في المدرسة فهو تاريخ القوة السياسية.

في الحقيقة لا وجود لتاريخ البشرية، وتاريخ القوة أيضا ليس سوى تاريخ الجريمة والقتل الجماعي على المستوى العالمي والقومي، هذا هو التاريخ الذي نتعلّمه بالمدرسة وننظر فيه لكبار الظلمة كأبطال بواسل، فيتساءل بوبر بعدها، ألا يوجد بالفعل تاريخ عام؟ بمعنى تاريخ فعلي

(15) انظر كارل بوبر، بؤس الأيديولوجيا، ص162-163 بتصرّف.

konkret للبشرية؟ يجيب قائلا: لا يوجد مثل هذا التاريخ، بل يجب أن تكون هذه هي إجابة كل فرد يتّصف حقيقة بالإنسانية، ويجب على التاريخ الفعلي للبشرية إذ كان له وجود، أن يكون تاريخ كل البشر.

يعود بوبر لإثارة أسئلة جمّة من بينها: لماذا تمّ اختيار تاريخ القوة ولم يتم اختيار تاريخ الدين أو تاريخ فن الشعر مثلا؟

يرى كارل بوبر في تساؤله هذا عدّة أسباب تبرر سلطة تاريخ السياسة بالقوة وتكمن فيما يلي:

- إنّ القوة تؤثّر فينا جميعا، بينما يؤثّر الشعر في القلّة منا؛

- تميل معظم الناس إلى تقديس القوة، ولكن عبادة القوة هي إحدى الصور الحقيرة لعبادة الأوثان وتقديس القوة راجع إلى شعور بالخوف والضغط والإرغام عنوة؛

- يكمن السبب الثالث والمهم، في أنّ القوة مركز اهتمام كاتب التاريخ، فهو أن أصحاب السلطة غالبا ما كان لديهم الرغبة في أن يعيدوا بواسطة غيرهم(مجبرين)، فكثير من المؤرخين قد كتبوا بأمر وتحت إشراف حكامهم أو القادة العسكريين أو الحكام الديكتاتوريين[16].

إذن يظل التاريخ مضمرا في طريقته ما يؤكّد ثبات منهجه العقيم وعدم فسح المجال للعقلانية الإنسانية أن تجعل نشاطها ديناميا فاعلا في الساحة الفكرية التاريخية الثابتة بمنهجها الوصفي المحض ونزعته الشمولية، إضافة إلى الزيف المعلوماتي. لذلك يقر كارل بوبر على سمة الخرافة كعبادة ناتجة عن سلطة جراؤها الخوف.

سادساً: التفسير التأليهي للتاريخ

في هذا المجال يتساءل بوبر: ما الذي يندرج تحت مذهب التاريخ التأليهي؟

(16) انظر: الحياة بأسرها حلول لمشاكل: ص196-197.

يستدرج بوبر الحديث أولا عن رؤية هيغل في شأن مذهب التاريخ التأليهي في مقولته الشهيرة التي تعتبر أنّ التاريخ-السياسي- عبارة عن مسرح، أو شكل من أشكال المسرح الشكسبيري، حيث يرى المشاهدون أبطال المسرحية في الشخصية التاريخية العظيمة، فعندئذ يتوجهون بالسؤال والبحث عن: من كتب هذه المسرحية؟ ويعتقدون أنّهم قدّموا إجابة ورعة وتقيّة عندما يقولون الله.

يرى بوبر أن في هذا الاعتقاد خطأ؛ لأن إجابتهم هي الكفر ذاته؛ لأنّ الله لم يكتب المسرحية، ولكن أحد كتاب التاريخ، وذلك تحت إشراف القادة العسكريين والحكام الديكتاتوريين. وعليه يستشهد بوبر بمقولة للاهوتي كارل بارث في كتابه (the Credo) "يجب أن نبدأ بالإقرار... أنّ كل ما نعتق أنّنا نعرفه عندما نقول "الله" لم يصل إلى الله ولم يفهم الله، ولكنّه مجرّد أحد أوثاننا التي صنعناها بأنفسنا سواء كان: العقل أو الطبيعة أو القدر أو الفكرة"[17].

في هذه المقولة فكرة الاعتقاد الخرافي الخاطئ الذي يصنعه الإنسان بطريقة غير واعية أيضا، وكما إنها فكرة نقدية توجّه سهامها لانتقاد المسيحيين مثلا، وبالنسبة للتاريخ وتفسيره اللاهوتي يرى بوبر أن كل التفسيرات التأليهية للتاريخ تحاول أن ترى في التاريخ أي في تاريخ القوة والنجاح التاريخي مظاهر الإرادة الإلهية، وهذا تعليل مزيّف وخاطي لكنّه يوقّر التاريخ معنى وشكلا في الاعتقاد.

وعليه يؤكّد بوبر وجهة نظره في أنه ليس للتاريخ معنى، ولكن لا يستتبع ذلك أنّنا لا يمكننا أن نفعل شيئا وأنّنا يجب أن نتقبّل تاريخ القوة السياسية أو أنّنا مجبرون على قبول فاكهتها القاسية؛ وعليه فسّر تاريخ سياسة القوة من خلال إمكانية منطلق صراعنا من أجل المجتمع المفتوح، ومن أجل العقل والحق والعدالة والحرية والمساواة وأخيرا من أجل منع الحرب، رغم أن التاريخ ليس له غاية نهائية، يمكننا مع هذا أن نعتبر غاياتنا غايته، ورغم أنّ التاريخ لا معنى له يمكننا أن نعطيه معنى.

---

(17) كارل بوبر، مرجع سابق ص200.

لذلك يزعم كارل بوبر قائلا: إنّ المذهب التاريخي ليس فقط اتجاها لا يقاوم النقد بصورة عقلية، ولكنّه أيضا يناقض كلّ دين ينادي بالضمير، إذ يجب على الدين أن يتّفق مع وجهة النظر العقلية للتاريخ للمدى الذي يؤكّد فيه أنّنا نتحمّل مسؤوليتنا المطلقة عن أفعالنا وتأثيرها على مجرى التاريخ. ..فالمذهب التاريخي في الدين عنصر من عناصر عبادة الأوثان والاعتقاد في الخرافات(18).

خاتمة:

يخلص كارل بوبر في كلّ ذلك إلى الاعتقاد الخاطئ الذي يقرّ بأن للتاريخ مسار متقدّم، فالتقدّم يعني أن نتحرّك تجاه هدف محدّد، هدف يمثل بالنسبة لنا جوهرا إنسانيا، ولا يمكن للتاريخ أن يفعل هذا، فقط بنو البشر من يمكنهم ذلك، كما أنّه يمكننا فعل ذلك متى أدركنا أنّ التقدّم يعتمد علينا نحن على حذرنا ويقظتنا.

فبدلا من التصرّف كأنبياء، وجب علينا أن نصبح خالقي أقدارنا، يجب أن نتعلّم أداء واجباتنا بأفضل ما يمكن، كما يجب أن نتعلّم إدراك أخطائنا، ومتى تخلينا عن فكرة أن تاريخ القوة هو الحكم وهو القاضي، ولم يعد السؤال ما إذا كان التاريخ يبرّر أفعالنا يشغل بالنا، قد ننجح عندئذ في ترويض القوى التاريخية، وبهذه الكيفية نتمكّن من تبرير تاريخ العالم: فالتاريخ في أشدّ الحاجة إلى مثل هذا التبرير(19).

مجمل قولنا في آخر قراءتنا لنقد التاريخانية أيضا، من خلال العقلانية النقدية البوبرية أنّه لا وجود لتاريخ تطوّر البشرية ومع ذلك، يمكن أن نجعل للتاريخ معنى وهدفا، شرط أن نجعله غاية للصراع من أجل بناء المجتمع المفتوح ودحض أعدائه لنتمكّن من تفسيره، وعليه يستوجب وضع هدف وغاية أمام مسار حياتنا عامة وفي أي مجال من أجل تجسيد منطلق التفسير.

فالنظرة التاريخانية تملك معنى الاعتقاد الواحد الذي يقرُّ بالعجز

---

(18) م.ن، ص209.

(19) ن.م.س، ص210.

الاجتماعي والسياسي الذي ينكر على العقل الإنساني أن يكون له القدرة على تحقيق عالم أكثر مطابقة للعقلانية، هذه الأخيرة التي احتلت مركزا مهمة في المشروع البوبري عامة من أجل إحياء الفكر الإنساني، إذ إنّ العقلانية النقدية هي "المبدأ الذي يوجّه العالم- بل المبدأ الذي يميّز الإنسان عن سائر الكائنات في منهجهم المشترك للوصول إلى المعرفة الصحيحة. . .ولا يعني بها كارل بوبر نظرية فلسفية ما، ولكنّه يعني بها أنّ الإنسان يتعلّم من خلال نقد أخطائه، نقد الغير له ونقده لنفسه فالعقلاني إنسان مستعدّ للتعلّم وليس إنسانا متمسّكا بآرائه، إنسان يسمح لغيره بنقد آرائه وينتقد آراء الآخرين. وهذه هي فكرة المناقشة النقدية التي تساعدنا على التمييز في ميدان الأفكار بين ما هو غث وما هو سمين، وما يمكّننا أيضا من تقديم النضج اللازم، الذي يمكّننا أيضا من رؤية الفكرة عبر وجوه شتى ومن ثم الحكم عليها حكما صحيحا"[20].

إنّها دعوة صريحة إلى تحيين الرؤى الفكرية التي تحتوينا يوميا، من خلال ضرورة المراجعة النقدية التي تجسّد تطوّر النماء العلمي، الذي يتوقف عند قدرة العارف العقلاني المتقبل لمبادئ المناقشة النقدية، فليس لنا في تحقيق ذلك إلّا طريقا واحدا ألا وهو الطريق إلى المجتمع المفتوح، وقوة المثابرة في المجهول واللايقيني؛ شرط الاستناد في ذلك إلى قدرتنا العقلية ابتغاء تحقيق الأمان والحرية.

إنها مغامرة جريئة في إنقاذ التجربة الفكرية من الزيف والخيانة عبر ترييض ممارسة العقلانية النقدية، في ضرورة الوقوف على اليقظة والحس النقدي الذي يعلمن طرائقنا في التفكير، وعليه الوصول إلى اليقين في فتح مجال النقاش النقدي والسماح بتفنيد الآراء والتشكيك فيها باستمرار. وبالتالي تحقيق هدف كارل بوبر وهو العيش في حياة أفضل وأقل بؤسا.

---

(20) كارل بوبر، الحياة بأسرها حلول مشاكل، مرجع سابق، ص13.

الفصل الخامس عشر

فلسفة التاريخ ورهان السرد
عند «بول ريكور»

د. ميلود بلعاليه دومه[*]

تمهيد:

يبدو أن الاحتفاء بمقولة "السرد" داخل عمارة النص الفلسفي عموما، والنص الفلسفي التاريخي خصوصا، أمر يتنافى مع مستوى المعقولية الذي ادعته الفلسفة لحظة ميلادها كخطاب عقلاني مستقل، حيث حمل هذا الخطاب منذ البداية ما يشبه قرار حظر أو منع بصدد كل استخدام للغة السرد، وكأن كل من يمارس الفهم الفلسفي وفق مقتضياته المفهومية الخاصة به، عليه أولا أن يتخلى عن كل سرد للقصص أو الحكايات. يُستشف ذلك، حسب ما يذكره "هيدغر"[1]، لدى "أفلاطون" في "السوفسطائي"، ولدى "هيغل" حيث صرح في "علم المنطق" بأن "الفلسفة يجب ألا تكون ضربا من الحكي لما يطرء، وإنما معرفة لما هو حق، وانطلاقا مما هو حق، عليها أيضا أن تفهم ما يظهر في الحكي على أنه محض حدوث عابر"[2]،

(*) جامعة خميس مليانة- قسم العلوم الاجتماعية- شعبة الفلسفة.

(1) M. Heidegger, Etre et Temps, traduit de l'allemand par François Vezin, Gallimard, Paris, 1986, p29.

(2) Hegel, Science de la logique II, trad. P.J. Labrrière/G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1981, p51.

ثم لدى "هيدغر" حينما يؤكد، متابعا أفلاطون، على ضرورة الفصل بين اعتبار الموجود من الناحية السردية وبين إدراكه في وجوده الحقيقي، حيث يقول: "فلسفيا، أول خطوة يجب قطعها من أجل فهم مشكلة الوجود، هي "ألا نحكي قصة"، أي بمعنى ألا نحدد الموجود من حيث هو موجود بواسطة إعادة وصله بموجود آخر كما لو كان للوجود خاصية موجود ممكن"[(3)].

على هذا الأساس بدا من غير البديهي أن ينهض بعض الفلاسفة في زماننا هذا، وعلى رأسهم "بول ريكور"، للدفاع عن حضور "السرد" وإعادة اكتشافه كمشكلة فلسفية. ولعل هذا ما يجعلنا نتساءل عن الأسباب التي تقف وراء "إعادة اكتشاف" السرد مع فيلسوفنا "بول ريكور"، وذلك بالنظر لكونها أشبه بالسباحة ضد التيار، خاصة بعد دعاوى موت فن الحكي و"نهاية السرديات الكبرى" في تقرير "ليوتار" (Lyotard) عن حالة المعرفة في الوضع ما بعد الحداثي، حيث يلاحظ أن السمة العامة لما بعد الحداثة هي"فقدان الإيمان بخطاب السرديات (...) وأن الوظيفة السردية فقدت مشغلاتها الكبرى"[(4)].

أولاً: "بول ريكور" ورهان "عودة السرد"

إن التشخيص المابعد حداثي لوضعية السرد، على غرار تشخيص كل من "ليوتار" و"ولتر بنيامين"[(5)] (W.Benjamin)، لم يكن ليثني واحدا مثل

(3) M. Heidegger, Etre et Temps, Op.cit, p29-30

(4) J.F. Lyotard, La condition poste-moderne. Rapport sur le savoir, Editions de Minuit, Paris, 1979, p7.

(5) لقد حلل بعمق "جان غرايش" أطروحة "ولتر بنيامين" حول "موت السرد"، وذلك على اعتبار كون السرد التقليدي في نظره لم يعد اليوم قادرا على مقاومة طغيان موجة "الإعلام" التي كادت تقضي على كل رغبة في الحكي، وذلك بسبب جاهزية الشروحات التي تقدمها وسائل الإعلام يوميا وباستمرار، لدرجة أنها قتلت الرغبة في الفهم ذاتها. ويرى "غرايش" أن هذا التشخيص يأتي في سياق التأسف عن ضياع الكفاءة السردية، خاصة وأن "بنيامين" لا يشجع هذا الضياع، بل يتسائل عن رهاناته، لأن خلف هذا الضياع تتلاشى قدرتنا على تقاسم وتبادل التجارب، أي القدرة على التواصل: "إذ ما الذي يبقى من تجربة ما إذا ما لم ترو أو تحكى؟".

"بول ريكور" عن عزمه على استعادة التفكير الفلسفي في التاريخ على ضوء السرد، وذلك إيمانا منه أن "لا شيء يجبر التاريخ على أن يكون ملاذا تحتمي بداخله سيادة الوعي المطلقة"[6]، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، يرفض أن يكون التأمل الفلسفي يتيما "أوبغير تجذر في اللغة التي قد حدثت والتي قد قيل فيها كل شيء على نحو ما"[7]. هذه اللغة المفترضة مسبقا هي التي تمنح "السرد" وجوده ومشروعيته قبل كل تفكر فلسفي أو غيره، وذلك لأن السرد، كما يقول "جوناتان ري"- مؤكدا قناعته بوجهة نظر "بول ريكور"- "هو البنية الأساسية في تجربة الزمن التي ليس لدي ما أقوله عنها حقا"[8]، ومن ثم فإن كل حديث عن التاريخ دون اعتبار للسرد، بحجة العلمية المزعومة، هو حديث مبتور وغير ذي بال. إلا أن هذا الارتباط الجدلي بين التاريخ والسرد، يجب ألا يوهمنا بأن التاريخ والسرد متطابقان كما هو الحال لدى "غالي (Gallie) " مثلا، حيث "يكون التاريخ (History) مجرد ضرب من الحكاية (Story)"[9]، بل إن "بول ريكور" يؤكد على أن هناك مجرد تقاطع بينهما بسبب قدرتهما على إعادة تصوير (Refiguration) الزمن"[10]، حتى لا تبقى "التجربة الزمنية "تجربة غامضة،

انظر بهذا الصدد: .

Jean Greisch, Paul Ricoeur, Litinérance du sens, Editions Jérome Million, 2001, p196.

ولمزيد من الاطلاع على أطروحة " ولتر بنيامين" انظر:

Walter Benjamin, «Le narrateur» trad. Fr. Maurice de Gandillac, in: Rastelli raconte..et autres récits, Editions du Seuil, Paris, 1987, p143-178.

(6) Johann Michel, «Le modernisme paradoxal de paul ricoeur» in: Archives de philosophie, tome 67, p646.

(7) Paul Ricoeur, Philosophie de la volonté, t.II. Finitude et culpabilité, Paris, Aubier, 1960, p482.

(8) جوناتان ري: "السرد والتجربة الفلسفية" في: بول ريكور وآخرون، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1999، ص115.

(9) Cf. Raymand Aron, «Sory and History» in Leçons sur l'histoire, op.cit, p217-220.

(10) Paul Ricoeur, Temps et récit, tome I, Seuil,1983, p169

عديمة الشكل، وفي أفضل حال بكماء"[11]، بل ضرورة حملها إلى مستوى الحدث المعقول والخطاب الدال، ومن ثم شحنها بالمعنى الذي يجعلها قابلة للتواصل البيذاتي، وتاليا انقاذها من أسر هذا التوصيف السلبي الذي يسمها كتجربة زمنية ما قبل سردية (Comme experience pr-narrative).

يبدو أن السرد فقط، كما يرى ذلك "جان غرايش" (Jean Greisch)، من حيث هو "تأليف حبكة" أو بتعبير "ريكور"، "عملية حبك"[12] (Mise en intrigue)، هو وحده الذي بإمكانه "أن يحقق النصر النهائي على خطر اللامعنى المتضمن في هذا التوصيف السلبي للتجربة الزمنية"[13]، إذ بواسطة تدخل "الحبكة السردية" (L'intrigue narrative) فقط يستمد التاريخ الإنساني، من حيث هو موضوع للحكي أو القص بامتياز، شرط إمكان معقوليته في الحاضر، أو بعبارة أخرى، قابلية فهمه ورؤيته كما لو أنه استمرار فعل الحياة عينه، وليس فقط مجرد أثر فائت ومنقض، "فالسرد، بحسب "ريكور"، يهب الفهم والرؤية معا"[14]، ولعل هذا ما جعل "بول ريكور" يلجأ إلى ضرب من التفسير يتجاوز به كلا من حدسية الفهم المباشر للحياة الإنسانية، وعقلانية الشرح التي تقف عند حدود التحليل البنيوي

---

(11) Ibid, p13.

(12) يأتي تفضيل "ريكور" لمصطلح "الحبك" على مصطلح "الحبكة" في سياق ربطه بفاعلية التصوير السردي التي تضطلع بها "المحاكاة 2" (Mmisis II)، حيث يكون لهذه الأخيرة وظيفة توسطية بين ما يسبق السرد وبين ما يلحقه، وهي ذات الوظيفة التي تمنح للحبكة طبيعة ديناميكية "تتيح لها أن تؤدي، فيما وراء حقلها النصي، وساطة ذات نطاق واسع بين الفهم القبلي والفهم البعدي، إذا جاز لي قول ذلك، لترتيب الفعل وسمات الزمنية". (انظر: بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الأول، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، راجعه عن الفرنسية جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2006، بيروت، لبنان، ص114)، كما يبدو من الضروري الإشارة إلى أن ريكور استلهم هذه الخاصية الديناميكية للحبكة من تعريف أرسطو القائل بأن الحبكة هي تنظيم الأحداث"، وهو التعريف الذي يفهم منه أن الحبكة لا تكتفي بعكس الأحداث على الصعيد الكرونولوجي فقط، بل تحول "الحوادث إلى قصة"، ومن ثم فهي تشابه، في نظر ريكور، عملية الحكم كما يفهمها كانط.

للمزيد من التوضيح انظر: Paul Ricoeur, Temps et récit, tome I, op.cit, p12 .

(13) Jean Greisch, Paul Ricoeur, Litinérance du sens, op.cit, p.146

(14) Paul Ricoeur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, op.cit, p. 341

لأنظمة العلامات، إيمانا منه بأن إدراك حركة الحياة وفهم معانيها، يقتضيان وساطة السرد، حيث يتعاضد الشرح والفهم، الذاتي والموضوعي، الداخل والخارج، ويصير بذلك التأويل تدبرا، لا في النص فقط، بل في الحياة ذاتها، إن لم يكن تدبيرا لها أيضا. وعلى هذا الأساس "اختار "ريكور" الدخول عبر باب الحياة، وليس عبر باب النص، في معالجته لإشكالية السرد"[15]، وذلك لكوننا، كما يقول، "لا نروي قصصنا إلا لأن حياتنا، في النهاية، بحاجة لأن تروى، بل وجديرة بأن تروى"[16].

إن تشابك تصاريف الحياة الإنسانية في التاريخ مع حوادث القصص والحكايات أمر لا ينقص من قيمة الفعل التأريخي بقدر ما يثريه ويخصبه، وذلك بتحريره من محدودية أفق الزمن المنقضي، وإعادة فتح الماضي على أفق جديد هو أفق المستقبل، عبر إحياء إمكانات الماضي المجهضة وطاقاته التي لم تتحقق بعد.

لا عجب إذن أن يعيد "ريكور" للسرد مكانته ضمن محفل الكتابة التاريخية المعاصرة، إيمانا بأطروحته القائلة "بأن الأحداث التاريخية لا تختلف في جوهرها عن الأحداث المؤطرة بواسطة حبكة ما"[17]، وبأن "التاريخ الأكثر ابتعادا عن الشكل السردي يظل مرتبطا باستمرار، بالفهم السردي عبر صلة استمداد أو اشتقاق (Un lien de drivation)، يُعاد بناءها خطوة خطوة، وبتدرج، وفق طريقة ملائمة"[18]. إن هذه الطريقة الملائمة "لا يمكن أن تدين، في نظر "بول ريكور"، إلى ميتودولوجيا العلوم التاريخية بشيء، إنما تدين بالأساس إلى "تفكر من الدرجة الثانية"[*] حول

---

(15) J.Greisch, Paul Ricoeur. Litinérance du sens, op.cit, p.149

(16) Paul Ricoeur, Temps et récit, tome I, op.cit, p.115

(17) Ibid, p.365

(18) Ibid, p.165-166

(*) يقصد بالتفكر من الدرجة الثانية الخاصية الأساسية للتفكر الفلسفي الأصيل عندما لا يرتبط بموضوع خارجي بقدر ما يرتبط بعملية التفكر ذاتها، إذ هي عملية أشبه بما يمكن أن نسميه بالتفكير المضاعف. لمزيد من الإطلاع على هذه الفكرة راجع:.

Théodore Litt, Introduction à la philosophie, trad. par PH.Muller, P.Barblan et Y.Robert, Editions Lage dhomme,1983, p.18-19.

الشروط القصوى لمادة معرفية، تميل بسبب طموحها العلمي إلى نسيان صلة الاشتقاق التي تستمر مع ذلك في تأمين خصوصيتها كعلم تاريخي"[19]. ولقد بين "بول فاين" (Paul Veyne) هذه الخصوصية عندما صرح "بأن التاريخ [يظل] رواية حقيقية"[20] طالما أن الحدث ليس فقط ما قد وقع، بل هو ما يمكن أن يروى أو ما تمت روايته في التاريخ الإخباري أو في الأساطير، أي بعبارة مختصرة، لا وجود لحدث إلا كحدث محبوك.

لقد كان من حسنات هذا الطرح أن تم تجاوز حالة السجال الشديد الذي أثارته مدرسة الحوليات الفرنسية بين التاريخ الحدثي والتاريخ اللاحدثي، حيث بدا، وفق تحليل "بول فاين" أنه سجال عقيم، إذ متى فهم الحدث بمقياس "الحبكة" فلا عبرة للقول باللاحدثي، ذلك "أن اللاحدثي ما هو إلا تلك الأحداث التي لم تقدر بعد كأحداث..."[21]، أي التي لم يتم حبكها بعد، أو، بمعنى آخر، التي لا تزال قيد التنافر والتشتت والمصادفة، بينما تصير أحداثا بمجرد وجود الحبكة، أي "ذلك المزيج من الأسباب المادية والغايات والصدف"[22]. ولعل "بول ريكور" قد تفطن مبكرا إلى أهمية القول بالحبكة في مجال التاريخ، ومن ثم اتخاذها كمقولة مؤسسة، لا للسرد التخييلي فقط، بل للسرد التاريخي أيضا.

غير أن انتباه "ريكور" للبعد التخييلي الذي تنطوي عليه عملية الحبك، جعله يدرك مدى المخاطرة التي قد تنجم عن عدم التثبت من مسألة العلاقة بين مجرد القص أو الحكي وبين فعل التأريخ، إذ أن لهذا الأخير أحكامه ومقاصده التي لا تسمح للمؤرخ بأن يكون مجرد قاص للأحداث، فالمؤرخ هو دوما عرضة للانتقاد والتفنيد، وأن جمهور قرائه هو جمهور حذر، لذلك ينبغي له أن يؤيد بالحجة القاطعة أفضلية التعليل الذي يسوقه، الأمر الذي

---

(19) Paul Ricoeur, Temps et récit, op.cit, p.115

(20) Paul Veyne, Comment on écrit lhistoire, augmenté de «Foucault révolutionne lhistoire» Paris, Ed. du Seuil, 1971, p.13.

(21) Ibid, p.31

(22) Ibid, p.46.

يجبره دوما على اعتماد الوثائق المكتوبة كأساس لكل ادعاءات الحقيقة لديه. لكن بالمقابل لا يلغي "ريكور" أثر فعل السرد في تمثيل وتصوير التجربة الإنسانية وفي إغناء معاني الزمن الإنساني، وهو الأمر الذي يفسر إمكان قيام تواصل تاريخي عبر وساطة فعل السرد القصصي ذاته. فكيف يحدث هذا التواصل على الرغم من تباين أحكام النص التاريخي وأحكام النص القصصي؟

في الواقع إن "ريكور" يستند إلى هرمينوطيقا خاصة به في التمكين لمثل هذا الضرب من التواصل، وهي هرمينوطيقا جديدة "تتوجه إلى مشكلة الزمان والسرد، وتكون فيها العلاقة التي تربط القارئ بالنص، هي العلاقة التي تربط عالم القارئ بعالم النص. والإطار الذي تتحرك فيه هذه التأويلية هو إطار ظاهرياتي يحتذي مفهوم "هوسرل" (Husserl)، وينشق عنه بصورة حركية، عن عالم الحياة الفعلي الواقع بين التاريخي والخيالي في إطار حركات إعادة التصوير [Refiguration] والصياغة التصويرية [Configuration] والتصوير القبلي" [Prfiguration]"[23] ولعلها الهرمينوطيقا ذاتها التي سعى من خلالها "ريكور" إلى تجاوز التعارض المنهجي بين الشرح أو التفسير وبين الفهم، وذلك من منطلق أن تعاضدهما وحده هو الذي يتيح فرصة فهم الذات أمام النص، ومن ثم استجلاء وجوه القربى المتعددة بين ما يشترعه النص من عوالم خيالية، وبين ما تعرضه التجربة الإنسانية من ممكنات الفعل في الحياة. ولذلك على المؤِول، في نظر "ريكور"، أن يتجاوز التعارض بين الشرح والفهم حتى يتمكن من اكتشاف أساليب أخرى في التعبير عن غنى التاريخ الإنساني، ومن ثم في الكشف عن ضرب من "التوافق" الضروري الذي يقتضيه خطاب "المعنى" في كفاحه المتواصل ضد لا معقولية العنف الناشئة عن الإحساس باللامعنى في التاريخ، وضد خطر السقوط في العدم المحض بسبب طغيان فكرة "النهايات" (نهاية السرد،

(23) "دون إهده": "النص والتأويلية الجديدة" في: بول ريكور وآخرون، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الدار البضاء، بيروت، ط1، 1999، ص171.

نهاية التاريخ، نهاية الإنسان، نهاية الأرض إلخ..) التي تجعل من القصص، كما يلاحظ ذلك "بول ريكور" في أعقاب قراءته لكتاب "الإحساس بالنهاية"[24] "لفرانك كرمود" (F. Kermode)، يتأرجح بين كونه شكلا من المواساة أمام الموت، ومن ثم "فهو[أي القصص] "يكذب ويخدع، بقدر ما يواسينا، وبين كونه ليس اعتباطيا بقدر ما يستجيب لحاجة لا حكم لنا عليها، أي الحاجة إلى طبع الفوضى بطابع النظام، واللامعنى بطابع المعنى، والتنافر بالتوافق"[25].

إن "بول ريكور" لا يستسلم لهذا الضرب من الإحساس الكارثي بموت السرد، لأنه بخلاف "فرانك كرمود"، لا يستسلم للحل المتسرع لمشكلة العلاقة بين السرد التخييلي أو القصصي وبين الواقع، إذ يظل دوما هناك تباعد أو انحراف ما بين الواقع والخيال، وأن السرد التخييلي ليس مطالبا بأن يقطع صلته بالواقع وبالتاريخ الفعلي للبشر، ولكن ليس مطالبا أيضا بأن يحاكيه محاكاة الشيء لظله، بل إنه مطالب بأن يقوله على نحو آخر، ومن ثم فهم الحياة الإنسانية فهما آخر. لقد آمن "ريكور" بأن خطاب السرد القصصي أو التخييلي ليس مجرد خطاب تحسيني، ينظر إليه في الغالب على أنه مبتور الصلة بالعالم التاريخي الواقعي، بل هو أسلوب آخر في القول "يحمل إلى اللغة أشكالا وصفات وقيم للواقع لا يمكن بلوغها بواسطة كلام الوصف المباشر، والتي لا يمكن قولها إلا بفضل اللعبة المعقدة بين عملية التلفظ الاستعاري وبين الاختراق المضبوط للمعاني المألوفة في كلامنا"[26]. وعلى هذا الأساس فإن مطلب "التوافق" (L'exigence de la concordance) الذي يقتضيه خطاب السرد القصصي يأخذ كامل معناه في أسلوب "الحكي" أو "السرد القصصي" باعتبار كونه سردا تخييليا (Rcit de fiction)، وبهذا المعنى لا يمكن أن نتحدث عن "موت

---

(24) Frank Kermode, T he sens of an Ending, Studies in the theory of Fiction, Londres, Oxford, New York, Oxford University Press, 1966.

(25) Paul Ricoeur, Temps et récit, tome II, La configuration dans le récit de fiction, Editions du Seuil, 1984, p.53.

(26) Paul Ricoeur, Temps et récit, tome I, op.cit, p.11

السرد القصصي"، بالرغم من وجود علامات على تراجعه، إلا أنه ليس "تراجع اللاعودة"، بما أن الحاجة إلى البحث عن التوافق تظل سمة ملازمة للعقل البشري في سعيه ضد فراغ المعنى، ولعل هذا ما يبرر كون "البحث عن أشكال التوافق هو بحث يشكل بالنسبة "لريكور" جزءا من المفترضات القبلية للخطاب والتواصل"[27]، الأمر الذي سيحول، في نظر "ريكور"، دون أي ادعاء بالطابع النهائي لموارد المعقولية التي يتيحها النموذج السردي عبر البحث عن أشكال جديدة للتوافق في ظل تجدد أشكال الحياة الإنسانية ذاتها.

بناء عليه، يمكن الخلوص إلى أن الحاجة إلى السرد تظل قائمة متى ظلت حياتنا بحاجة إلى أن تروى، ومتى ظلت قصصنا قابلة بدورها لأن "تعاش على نحو متخيل"[28]، بل وبالرغم من أن نماذج الحكي التقليدية (Les formes traditionnels du rcit) في تراجع عن دورها الريادي، كما تشهد على ذلك الوضعية المابعد حداثية للمعرفة الإنسانية عموما، والمعرفة التاريخية خصوصا، إلا أن "بول ريكور" يؤمن بأن علينا أن نثق بمطلب التوافق الذي صار يهيكل الآن توقعات القراء، وأن نؤمن بأن ثمة أشكالا سردية جديدة (De nouvelles formes de rcit)، لا نعرف كيف نسميها بعد، هي في طور الولادة، وأنها ستشهد على كون الوظيفة السردية (La fonction narrative) بإمكانها أن تتحول، ولكن ليس بإمكانها أن تموت. فنحن لا نستطيع أن نتخيل ما سيصير عليه حال الثقافة عندما يجهل المرء معنى فعل الحكي"[29].

ثانياً: التاريخ الإنساني وفاعلية السرد التخييلي

إن اهتمام "ريكور" الشديد بالتأسيس لضرب من التواصل بين الأشكال المختلفة للتجربة الزمنية"، وبين " مجموع البنى السردية" التي تظهر فيها، كما يتضح ذلك من خلال مشروعه الفلسفي الضخم في "الزمان

---

(27) Paul Ricoeur, Temps et récit, tome II, op.cit, p.56

(28) بول ريكور: "الحياة بحثا عن السرد" في: بول ريكور وآخرون، الوجود والزمان والسرد (فلسفة بول ريكور)، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، مصدر سابق، ص49.

(29) Paul Ricoeur, Temps et récit, tome II, op.cit, p.58.

والسرد"، هو اهتمام يشهد على مدى حرص "ريكور" على إعادة تفعيل نشاط التفكر الفلسفي في التاريخ من منطلق عملية استثمار ذكية لموارد جديدة للعقلانية السردية، ظلت مستبعدة من مجال التجربة الفلسفية، على الأقل تجربة الفلسفة الحديثة، وهذا بالرغم من كون هذه الأخيرة طافحة بالسرد، بل يمكن أن نقول مع "جوناتن ري"، أن السرد هو ما يمثل "عصاب الحداثة والفلسفة الحديثة: كلتاهما تدعي أنها نفي للسرد، الذي يشكل في حقيقة الأمر عنصرها الأساسي، فكلتاهما عرضة للإكراه السردي الذي لا تستطيع السيطرة عليه ولا الاعتراف به"[30].

أما "ريكور"، ووعيا منه بضرورة وجود "مصادر لا فلسفية للفلسفة"[31] تستمد منها طاقتها على استئناف التفكر، ومن ثم حيوية نشاطها التواصلي مع غيرها من المعارف، فإنه (أي ريكور) يرى أن نتاجات الفكر السردي قد تقع، بهذا المعنى، مبدئيا خارج المضامين الحصرية للفلسفة، لكن لا يمكنها أن تفلت من الممارسة الفلسفية حين تفهم بمعنى "استعادة (Reprise) اللا ـ فلسفي ضمن الفلسفة"[32]، ولذلك فلا عجب أن نجد "ريكور" يحث على استثمار منجزات الفكر السردي الذي يتوسل بالقصص والأسطورة لاستكناه معاني الوجود في غير ما تخبر عنها وثائق التاريخ والشروح الرسمية للمؤرخين، الأمر الذي يستدعي في نظر "ريكور" قيام تأويلية نقدية للتاريخ تتوسل بالسرد التخييلي أو القصص من أجل تجاوز ادعاءات التاريخ العلموي الذي يقطع مع السرد ومع كل موارد التخييل التي يراها "بول ريكور" ضرورية، لا لحفظ الكتابة التاريخية من مزالق هيمنة الماضي والتعصب له، بل لتمكين هذا الماضي نفسه من الانعتاق من "ماضويته" وفتحه على أفق المستقبل، حيث يستعيد التاريخ الإنساني هويته كتاريخ إنساني لم يكتب بعد في جميع وجوهه، ولم يفصح بعد عن جميع

---

(30) "جوناتان ري": "السرد والتجربة الفلسفية" في: بول ريكور وآخرون، الوجود والزمان والسرد، مصدر سابق، ص120.

(31) Paul Ricoeur, Lectures 3. Aux frontières de la philosophie, Seuil,1994, p.149

(32) Ibid., p.151.

مكنوناته، ذلك أن التاريخ الحقيقي لا يكتفي بما رواه المسيطرون ثم دونوه وأولوه على أنه تاريخ منقضي، بل التاريخ الحقيقي هو الذي يعلمنا أن كل ما انقضى لا يزال يحتفظ لنفسه بأفق رحب من الإمكانات التي لم تستثمر بعد والتي يمكن أن تجددها القراءة التاريخية عن طريق إعادة تأويل مواقع من الماضي، كان المستقبل فيها ما يزال في مكنة الآخرين التحقق منه فعليا(33).

في هذا الصدد بالذات يسعى "ريكور"، عبر هرمينوطيقاه النقدية، إلى ردم الفجوة الهائلة بين "التأريخ" و"التخييل"، أو بعبارة أخرى، بين "واقع" التاريخ (La ralit de l'histoire) وبين "لاواقع" التخييل (L'irralit de la fiction)، وذلك باقتراحه الاشتغال على ما اصطلح عليه "بالتقاطع بين التاريخ والقصص"(34)، مدركا في ذات الوقت مدى ما ينطوي عليه هذا المسعى من مجازفة بالمفهوم الأصيل الذي يحرك عملية البحث التاريخي برمته وهو مفهوم "الحقيقة"(35)، أي حقيقة ما حدث في الماضي. غير أن "ريكور" سيتفادى المزالق التي يمكن أن تنجم عن هذه المجازفة، وذلك بدعوته الحصيفة إلى استعادة التفكر في العلاقة بين التاريخ والتخييل على خلفية ضرب من الأنطولوجيا التأويلية(36) (Une ontologie hermneutique)

---

(33) يمكن أن ندرج في هذا المعنى ما كان قد أشار إليه "نيتشه" قائلا: "لا شيء يرجى من المعرفة بالماضي ما لم تكن، في جميع الأزمنة، في خدمة الماضي والحاضر، وليس مطلقا في إضعاف الحاضر وفي اجتثاث المنابت الحية للمستقبل". انظر:

Nietzsche, Seconde considération intempestive. De lutilité et de linconvénient des études historiques pour la vie, traduit par Henri Albert, Flammarion, aris, 1988, p.103.

(34) Paul Ricoeur, Temps et récit, tome III, op.cit, p.329

(35) لقد انتبه "بول ريكور" إلى خطورة مسعاه منذ كتابته الجزء الأول من ثلاثيته 'الزمان والسرد"، حيث أشار إلى ذلك قائلا: "إن إقحام التاريخ في الفعل وفي الحياة، وقدرته على إعادة تصوير الزمن، من شأنهما طرح سؤال الحقيقة في التاريخ. وهذا السؤال جزء لا يتجزأ مما سميته بالإحالة المتقاطعة بين دعوى الحقيقة في التاريخ وبين دعوى الحقيقة في التخييل [أو القص]". انظر: Paul Ricoeur, Temps et récit, tome I, op.cit, p167 .

(36) تختلف الأنطولوجيا الريكورية عن أنطولوجيا هيدغر بدخول عنصر السرد، وذلك على اعتبار أن السرد يشكل الوساطة الضرورية بين الوجود والزمان، الأمر الذي يبرر، بالنسبة لريكور، عدم إمكانية قيام أنطولوجيا مباشرة على غرار أنطولوجيا هيدغر.. لمزيد من =

تتسع بمقتضاها إمكانية التعاون بين التمثيل التاريخي وبين التخييل القصصي في الكشف عن العمق الزمني للتجربة الإنسانية، إذ أن تحليل بنية الوجود ذاتها تقتضي أن يحدث مثل هذا التعاون، وهذا من منطلق أن فهم الوجود الزماني يمر عبر وساطة السرد من حيث أن هذا الأخير، ليس مجرد نقل إخباري بسيط للأحداث، بل من حيث هو قدرة على إعادة تصوير التجربة الزمنية، "وهذه القدرة هي التي تجعل من حياتنا ذاتها محصلة كل القصص الحقيقية أو التخيلية التي نحكيها عنها"[37]. فكيف يحدث هذا التعاون أو هذا التقاطع، بالرغم مما يبدو من تعارض قوي بين الواقع التاريخي ولاواقع التخييل أو القصص؟

يدرك "ريكور" بوضوح هذه الصعوبة، وفي ذات الوقت يسلم بهذا التعارض المبدئي بين التأريخ والتخييل، ولكنه يدرك بالمقابل أيضا أن هذا التعارض ليس قدرا على التاريخ ولا على السرد، بل هو تعارض نشأ داخل ثقافة أو لنقل تراث فكري معين في أوربا تحديدا، أريد له في فترة ما من فترات تطوره أن يستبعد من مجال المعرفة العلمية للتاريخ كل ما من شأنه أن يرتبط بالصناعة الأدبية، وعلى رأسها فنون السرد التخييلي من أساطير وحكايات وقصص، لا لشيء إلا لإضفاء المشروعية العلمية على التاريخ و"خلق، كما يقول "ميشال دو سارتو" (M. de Certeau)، ضربا من الفارق بين خطاب الإسطوغرافيا كخطاب عالم (Comme discours savant) وبين الخطاب العادي" (Discours ordinaire)[38]، وعلى هذا الاعتبار وسع "ريكور" من نظرية للقراءة أو للتلقي، لا تكون معنية فقط باستقبال النصوص الأدبية، لكن تعنى باستقبال جميع أشكال الكتابة، بما في ذلك كتابة التاريخ. يقول "ريكور" بهذا الصدد: "في إطار مثل هذه النظرية

= الاطلاع حول هذه النقطة يمكن الرجوع إلى التقديم التي وضعه سعيد الغانمي لترجمة كتاب: بول ريكور وآخرون، الوجود والزمان والسرد، مصدر سابق، ص28، 29.

(37) Cf. Olivier Abel et Jérôme Porée, Le vocabulaire de Paul Ricoeur, op.cit, p.61.

(38) Cf. Michel de Certeau, «Lhistoire, science et fiction» dans: Le genre humain 7-8. La vérité, Editions Complexe, printemps-été 1983, p147.

الموسعة عن القراءة تتحول عملية القلب من التنافر إلى التقارب في العلاقة بين السرد التاريخي والسرد التخييلي"(39). لكن إذا كانت هذه النظرية تساعد في إحداث التقارب بين التأريخ والتخييل، فإن ما يبقى عالقا هو "التقاطع" بينهما.

يعالج "بول ريكور" هذه المسألة بافتراض وجود "مرجعية مشتركة" للتاريخ والتخييل، تتمثل أساسا في "التجربة الزمنية العميقة"، هي التي تسمح بتشييد التقاطع بينهما، لدرجة يمكننا، حسب "بول ريكور"، أن نتحدث، من جهة عن "الطابع شبه التخييلي للتاريخ (Quasi fictif de l'histoire) وعن الطابع شبه التأريخي للتخييل (Quasi historique de la fiction)"(40) من جهة أخرى.

فمن ناحية يتقاطع التخييل مع التاريخ بسبب تعذر تمثيل الماضي التاريخي "كما كان واقعا فعليا"، أو بعبارة أوفى، تعذر استعادة الماضي الواقعي كما حدث يقينا، بل وحتى إذا ما تمت هذه الاستعادة في بعض الجوانب بشكل مفيد، فإن اختبار مدى إتقان هذه الاستعادة وكذا تنويعاتها، لا يتم إلا بالتخييل، " ذلك أن عالم التخييل هو مختبر للأشكال، نحاول داخله إنجاز تشخيصات ممكنة للفعل، من أجل اختبار التماسك والمعقولية. وهذا التجريب بواسطة النماذج (البراديغمات) يعود إلى ما أسميناه بالمخيلة المنتجة. وعلى هذا المستوى يكون المرجع وكأنه معلق: فالفعل المحاكى هو فعل محاكى فقط، أي أنه خدعة مصنوعة (...) وعالم التخييل في هذه المرحلة من التعليق ما هو إلا عالم النص وعرض النص وكأنه عالم.

لكن تعليق المرجع لا يكون مجرد لحظة توسط بين ما قبل فهم عالم الفعل [Prcomprhension du monde de l'action] وبين تحرير الواقع اليومي الذي ينجزه التخييل نفسه. ذلك أن عالم النص، لأنه عالم، فإنه يدخل بالضرورة في تصادم قوي بالعالم الحقيقي، لكي يعيد "صنعه" إما بأن يؤكده

(39) Paul Ricoeur, Temps et récit, tome III, op.cit, p330

(40) Ibid., p345.

وإما بأن ينكره "[41]. وعلى هذا النحو يبين التخيل عن إمكانات في ابتكار صور جديدة للواقع، وذلك بحكم علاقة التوتر التي تنشأ بين عالم النص وبين عالم القارئ. فعالم التخييل يظل عالما معروضا في النص ولكن لا يفقد صلته بواقع الحياة الفعلي للقارئ، "وهذا الاتصال المستمر بواقع الحياة هو الذي يملي عليه أن ينعتق من هذا الواقع ليصوره تصويرا جديدا يروم به أن يغير الواقع الإنساني. ولذلك يكتسب النص دعوة فريدة على قدر ما يسهم في تغيير الواقع"[42]. ولعل هذه القدرة للتخييل على تغيير الواقع التاريخي أو الفعلي للإنسان هي ما جعلت "ريكور" يؤمن بالدور التخييلي للغة ذاتها، حينما تعمل على إحداث علاقة توتر بالواقع مثلما هو الحال في لغة الفن، حيث يمكننا هذا التوتر من إعادة ترتيب حياتنا وفق مخططات لامتناهية لقراءة نصوص الواقع، ومن ثم لنصوص التاريخ، بغرض إغناء تجربتنا الزمنية وتوسيع دائرة انتماءنا ليشمل عالم وجودنا الإنساني ككل. بهذا تأخذ مقولة الشاعر"هولدرلين"، كما أوضح ذلك "هيدغر"، معناها الكامل: "إن اللغة هي الأكثر خطورة من بين جميع النعم التي مُنِحها الإنسان: حتى يكون شاهدا على وجوده"[43].

أما من ناحية ثانية (أي في حالة الطابع شبه التأريخي للتخييل) فإن "ريكور" يشترع إمكانية أرخنة السرد التخييلي[44] (L'historisation de la fiction)، وذلك من منطلق افتراضه أن السرد القصصي يحاكي السرد التاريخي. إذ يمكن القول إن رواية شيء ما تعني روايته كما لو كان

---

(41) بول ريكور، من النص إلى الفعل. أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة ـ حسان بورقية، دار الأمان، ط1، 2004، الرباط، المغرب، ص12. وانظر أيضا النص الأصلي: Paul Ricoeur, Du texte à laction.op.cit, p.17-18.

(42) انظر: مشير باسيل عون، الفسارة الفلسفية: بحث في تاريخ علم التفسير الفلسفي الغربي، دار المشرق، ط1، 2004، لبنان، ص190.

(43) Cf. M. Heidegger, «Holderlin et lessence de la poésie» trad. Henri Corbin, in: M. Heidegger, Approche de Holderlin, Traduit par Henri Corbin et autres, Gallimard, «Classiques de la philosophie, 1862, p41.

(44) Paul Ricoeur, Temps et récit, tome III, Seuil, 1985, p342.

ماضيا"[45]. فهذا الماضي الشبيه بالماضي الفعلي، أو بتعبير "بول ريكور" "الشبه ـ ماضي" (Quasi pass) الذي يحيل عليه السرد التخييلي، هو الذي يولد ما يسميه "ريكور" في إثر أرسطو "احتمال المطابقة" مع ما حصل سابقا، طالما أن رواية الماضي "كما لو أنه ماض" (Comme si pass) من شأنها أن تحدث أثرا في المتلقي، شبيه بأثر الحدث التاريخي الفعلي، وهو ربط المعاصرين بالأسلاف على نحو يجعل من الشعور بالدين صوب أناس الماضي والموتى، هو المقابل الضروري لاستحالة إعادة إحياء الماضي كما وقع فعلا، ومن هنا فإن السرد التخييلي في القصة أو الرواية لا يفسد وظيفة التمثيل التاريخي بقدر ما يمنحها عمقا أنطولوجيا، ما كانت لتتوفر عليه لو بقيت رهينة الحكم التوثيقي وحده، ذلك أن عالم "شبه ـ الماضي" الذي ينشره النص التخييلي لا ينتصب كعالم مضاد للماضي الفعلي بقدر ما يعينه على تحرير ذاته من أسر واقعيته الفجة من جهة، ومن ماضويته المطلقة من جهة ثانية، فوساطة السرد التخييلي هي التي "تصل" بين الماضي التاريخي من حيث هو فضاء التجربة (Espace d'exprience) وبين الحاضر التاريخي من حيث هو أفق الانتظار، إذ في الوقت الذي تميل فيه التجربة إلى التجميع والانكفاء، يميل الانتظار عبر وساطة التخييل (La mdiation de la fiction) إلى نشر الإمكانات المستقبلية التي لم تدمج في التجربة بعد، ومن ثم يفجر المنظورات، وبفعل هذا التقاطع بين ما يمكن أن ندعوه مع "ريكور" "أَخْيلَة التاريخ" (Fictionalisation de l'histoire) وبين "أرخنة التخييل" (Historicisation de la fiction)، ينتقل مفهوم التاريخ ذاته من مجرد فعل تأريخ إلى "نمط وجود" تاريخي، أي الانتقال من التاريخ "كخطاب" إلى التاريخ "كعالم".

الخاتمة:

بناء على هذا التحليل نفهم لماذا يتداخل التأويل الذي اقترحه "ريكور" للصفة "شبه التاريخية" للسرد القصصي مع تأويله المقترح للصفة

---

(45) Ibid., p343.

"شبه التخييلية" للماضي التاريخي. "إذ لو صح أن إحدى وظائف السرد ذات العلاقة بالتاريخ تتمثل في أن يطلق، استرجاعيا، بعض الإمكانيات التي لم تتحقق فعليا في الماضي التاريخي، فإن القصص نفسه قادر على أداء وظيفته التحريرية بسبب طبيعته الشبه تاريخية. بهذه الطريقة يصبح "شبه الماضي" في القصص وسيلة استكشاف الإمكانيات المدفونة في الماضي الفعلي. إذ يتضمن "ما كان يمكن أن يحدث"، أو الممكن على حد تعبير أرسطو، كلا من احتمالات الماضي "الواقعي" والاحتمالات "غير الواقعية" في السرد الخالص"(46). وباختصار يصل "ريكور" إلى القول بأن في هذا التداخل المتبادل وفي تغيير الأمكنة [بين التاريخ والتخييل] يتأصل ما نسميه في العادة بالزمن الإنساني، حيث يتحد تمثيل الماضي في التاريخ بالتنويعات الخيالية للسرد"(47). وفي الأخير يمكن القول، مع كل من م. فوسال (M. Foessel) وأ.مونجان (O.Mongin)، أن "ريكور"، "باستغلاله للعلاقة الثنائية بين "عملية الحبك" (La mise en intrigue) وبين "فن الحكي أو القص" (L'art de raconter)، تمكن من استكشاف الطريقة التي يصير بها إبداع تجربة جديدة للزمن أمرا ممكنا بواسطة السرد التخييلي"(48).

---

(46) بول ريكور، الزمان والسرد، الجزء الثالث، ترجمة سعيد الغانمي، مصدر سابق، ص288، 289.

(47) المصدر نفسه، ص289.

(48) M. Foessel, O.Mongin, «Aux frontières de la philosophie» in: La pensée ricoeur, Esprit, nO 323,mars-avril,2006, p19.

الفصل السادس عشر

سؤال التاريخ عند ميشال دو سارتو
من الفكرة المجرّدة إلى الممارسة الفعلية

د. محمد شوقي الزين(*)

التاريخ هو ممارسة وليس فكرة. قد يبدو هذا الاقرار غريباً بالمقارنة مع الفلسفات التاريخية التي كانت تسعى بالأحرى إلى تكوين نظرية حول تطوّر التاريخ البشري عبر الدورات الحضارية والانعطافات الزمنية. لكن هل المراد بالتاريخ كممارسة ما يقوم به المؤرّخ من تحقيق في المخطوطات وفحص للمخلّفات والآثار وتأويل للمعطيات؟ نعم ولا. نعم لأنّ هذه المظاهر هي ممارسات فكرية وخطابية يقوم المؤرّخ بتجنيدها بُغية البحث عن المطموس في الزمن والمتواري والمنسي والمقصي؛ لا، لأنّ هذا هو فقط جزء من المسألة التي حاول دو سارتو معالجتها. ما يقصده بالممارسة التاريخية يتعدّى النشاط الفردي أو الجماعي في الإقرار بحقيقة تاريخية أو نفض الغبار عن الماضي الغابر؛ تتبدّى الممارسة بالأحرى في جملة الشروط الاجتماعية والهياكل المؤسسية والعلاقات في السلطة التي تنظّم مساحة التفكير التاريخي. وهذا أمر لم ينتبه إليه التاريخ كفرع معرفي وكمؤسسة أكاديمية إلّا نادراً، لأنّ همّ المؤرّخ هو الإقرار بالحقيقة التاريخية، أي أن يتطابق القول مع الفعل أو أن تتماهى التأويلات النصيّة مع المعطيات

(*) أستاذ الفلسفة في جامعة بروفونس - فرنسا.

الموضوعية. إذ الرهان هو الاقتراب قدر الإمكان من الحدث التاريخي بعزل العناصر غير العقلية واستبعاد الذاتية من الحُكم. لكن لا يعدو أن يكون هذا الإقرار مجرّد طوباوية نبّه إليها بول ريكور في العديد من مباحثه حول التاريخ[1]؛ وأيضاً ميشال فوكو في ما يسمّيه «سياسة الحقيقة»[2].

لأنّ الحقيقة المراد اكتشافها في التاريخ لا تنفصل عن الأدوات التي تبحث عنها في خطابات وممارسات المؤرّخ. إذ تقع الحقيقة في الهوّة التي تفصل وتصل، في الوقت نفسه، بين التاريخ كـ«أحداث» وقعت ثم توارت في الزمن وبقيت عبر الأثار والمخلّفات والنصوص؛ والتاريخ كـ«حديث» عن تلك الأحداث، أي كخطاب له قواعده النظرية وقوانينه المؤسسية. وهذا على الأقل ما ذهب إليه بول ريكور وأيضاً ميشال دو سارتو كما سنكتشف ذلك في هذه الدراسة، متجاوزين بذلك رؤيتين عقيمتين: الرؤية "العلموية" التي كانت تسعى إلى أن تجعل من التاريخ "علماً" يضاهي العلوم الطبيعية والدقيقة؛ والرؤية "العدمية" التي تجعل من التاريخ مجرّد جنس أدبي أي تعبيرات ومجازات لا علاقة لها بالواقع. قام بول ريكور وأيضاً بول فاين[3] بالجمع بين الواقع والرمز، ليكون في تصوّرهما التاريخ عبارة عن عناية بالوقائع التي حصلت بالفعل، وأيضاً نمط في الخطاب له سرديته ومجازه في التعامل بـهذه الوقائع: «حتى وإن ولّى الماضي وحتى وإن كان بغير الإمكان بلوغه سوى في حاضر الماضي حسب تعبير أغسطين، أي عبر أثار الماضي التي أصبحت وثائق بالنسبة للمؤرّخ، فإنّ هذا الماضي وقع بالفعل»[4].

بالإضافة إلى التاريخ كواقع حصل بالفعل، وكخطاب حول هذا الواقع، يعتمد ريكور وفاين وغيرهما على التشكيل التاريخي، بمعنى أنّ

---

(1) مثلا: بول ريكور، **الحقيقة والتاريخ**، باريس، منشورات سوي، 1995.

(2) ميشال فوكو، «العلاقة بالسلطة تخترق الأجساد»، في **مقالات وكتابات**، المجلد الثالث، باريس، غاليمار، 1994، ص236.

(3) بول فاين، **كيف نكتب التاريخ؟** باريس، منشورات سوي، 1971 (الترجمة العربية من إعداد ابراهيم فتحي تحت عنوان: **أزمة المعرفة التاريخية**، القاهرة، دار الفكر للدراسات، 1993).

(4) بول ريكور، **الزمن والرواية**، الجزء الثالث: **التاريخ المروي**، باريس، منشورات سوي، 1991، ص23.

التاريخ كواقع وكخطاب هو أيضاً التاريخ كبناء وليس كمعطى. إذ ما يقوم به المؤرّخ هو "بناء على بناء"، أي تشكيل خطاب حول تشكيلات تاريخية تجسّدت في خطابات أو ممارسات أو مؤسّسات. فالوثائق والمخطوطات والمخلّفات الأثرية من معماريات قديمة أو فخّاريات أو لوحات ليست مجرّد "معطيات" وكأنّـها وُجدت بدون فاعل، ولكنها "بناءات" قامت إرادات حيّة بتشكيلها أو صناعتها، ويقوم المؤرّخ بالبناء عليها بما هو معروف من جداول هيكلية وتحقيبات كرونولوجية وتسلسلات زمنية تبرز المراحل التاريخية والانعطافات الحضارية، ويراعي في ذلك التناسق الزمني والخطابي للوصول إلى نصّ له دلالة (بول ريكور) ويردم به الفجوات (بول فاين). هذه الإكراهات الضرورية في العملية التاريخية يصادق عليها دو سارتو بلا شكّ، لكنه ينفرد بتقديم قراءة جديدة للفكر التاريخي لا تأخذ في الحسبان فقط "موضوعية الحدث" (التاريخ) و"سردية الحديث" (المؤرّخ)، ولكن تشير أيضاً إلى أهميّة العوامل الداخلية (المؤسسة التاريخية) والخارجية (الشروط الاجتماعية والاقتصادية) التي تجعل من الخطاب التاريخي ممكناً. وهذا يجعل من تصوّر دو سارتو للتاريخ أصيلاً ومتكاملاً حتى وإن لم يكن كاملاً. ماهي إذن الأدوات المفهومية والنقدية التي جنّدها دو سارتو في تقديم تصوّر حول الفكر التاريخي؟ كيف أنّ العوامل الموضوعية والذاتية في العملية التاريخية هي في نظره غير كاملة ما لم نأخذ بعين الاعتبار شروط إمكان الخطاب التاريخي؟ وماهي هذه الشروط التي يتحدّث عنها والتي تقع خارج الخطاب التاريخي، في حافّته المباشرة؟

أولاً: الممارسة التاريخية: المكان الاجتماعي، الفعل التأسيسي، الكتابة النصية

في كتابه «**الذاكرة، التاريخ، النسيان**» خصّص بول ريكور بعض الصفحات لدراسة من يسمّيهم بـ«أعلام الصرامة» ويقصد بـهم ميشال فوكو وميشال دو سارتو ونوربير إلياس[5]. إذا اكتفيتُ بالصفحات المخصَّصة

(5) بول ريكور، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، باريس، منشورات سوي، 2000، =

لميشال دو سارتو فهي مقتضبة ولكنها مكثّفة ومستهدَفة. ما يدركه ريكور في نمط الكتابة السارتوية هو البحث عن ما يصطلح عليه إسم «الفارق» (cart) الذي يفصل بين النماذج العلمية المطّبقة ومواضيع البحث المختلفة، والتي تبدّت عند فوكو في معضلة الجنون، وعند دو سارتو في مشكلة السحر أو الشعوذة، وأيضاً المواضيع الهامشية مثل الثقافة الشعبية والأقليّات والحياة القروية، إلخ. من هذا "الفارق" بين «الذات العارفة» في شكل مؤسسة علمية وتاريخية وقضائية أو نموذج فكري و«موضوع المعرفة» في شكل جماعات بشرية أو ظواهر غريبة وشاذّة، يَنتُج الفارق بين "هوية" علمية صارمة و"غيرية" ثقافية واهية في نظر تلك الهوية. ويتسلّل داخل هذا الفارق ما يسمّيه دو سارتو بـ«الغائب» الذي ينظّم مساحة العلاقة بين الهوية والغيرية، أو بين الذات والموضوع؛ بمعنى الماضي في تلاشيه المستمّر وامتداده عبر الأثار والمخلّفات، وأيضاً كل الظواهر المستعصية على الفهم والتي تقوم الهوية العلمية بإقصائها أو تطويقها داخل خطاب عقلاني لا يُبرز حقيقتها بقدر ما يُظهر نظام اشتغاله داخل المؤسّسة التي يَنتُج فيها. وتصبح المشكلة في نهاية المطاف هي علاقة الخطاب التاريخي بنمط إنتاجه وبالشروط التي تجعل هذا الإنتاج ممكناً. لهذا سأحاول في هذه الدراسة الوقوف على بنية الخطاب التاريخي ووظيفته بالإشارة إلى ثلاث تركيبات أساسية: المكان الذي يتشكّل فيه الخطاب التاريخي، ثمّ نمط اشتغال الخطاب التاريخي وهو الفعل، ثمّ نمط تشكيل هذا الخطاب وهو الكتابة.

1 - في المكان الاجتماعي:

إنّ الغرض من دراسة الخطاب التاريخي هو لتبيان وظيفته وكيف يتمفصل بالشروط الاجتماعية التي تجعله ممكناً، وليس فقط في بنيته كسرد وكتابة، لأنّني سأعود إلى هذه البنية الداخلية بعد فحص الوظيفة الخارجية في علاقته بالمؤسّسة التي يَنتُج فيها وبالمجتمع الذي ينتمي إليه. ولقد أشار

= ص253-266 (الترجمة العربية من إعداد جورج زيناتي، بيروت، دار الكتاب الجديدة المتّحدة، 2009).

فرانسوا دوس إلى الأهمية التي يوليها دو سارتو إلى «برّانية» الخطاب التاريخي خلافاً للقراءات أو التأويلات التي كانت في الغالب تنحصر في «جوّانية» الخطاب، أوّلاً كتنظيم بنيوي لعناصره وثانياً كتنظيم هيرمينوطيقي لدلالته. يكتب دوس: «يلحّ ميشال دو سارتو على الانخراط المؤسّسي للخطاب التاريخي، وتجذّره في مؤسّسة إنتاجية، بينما يبدي ريكور تحفّظات بشأن ما يعتبره مجرّد نزعة سوسيولوجية متشبّعة بالإرث الماركسي»(6).

لا شكّ أنّ دو سارتو يلجأ إلى تصوّر ماركس في إبراز الطابع الإنتاجي للخطاب التاريخي، لكن لا يسقط في النزعة الماركسوية التي تختزل الإنتاج إلى مرآة عاكسة لصراع الطبقات. فهو يتفادى نزعتين مارستا قهراً كبيراً على نمط البحوث والدراسات في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، وعنيتُ بـهما البنيوية والماركسية. هناك بالأحرى استعمال حصيف وذكيّ لأحدهما وللأخرى من طرف دو سارتو. لأنّ الغرض هو تبيان كيف يشتغل الخطاب التاريخي في نظام اجتماعي منظّم ومقنَّن، وكيف أنّ هذا الخطاب لا يحمل مجرّد فكرة ذاتية أو تصوّر فردي عن الوقائع الماضية أو الحاضرة، ولكن كيف يتشغل كممارسة لها نظامها وقوانينها. ولهذا السبب يربط دو سارتو الممارسة بالمجتمع، ويعالج الإجراءات التي تسير وفقها هذا الممارسة ضمن فرع معرفي، ويتعلّق الأمر هنا بالتاريخ. ما يقصده بالممارسة في هذا السياق هو ما يسمّيه «المكان» أو المساحة التي يشتغل فيها المؤرّخ؛ ويتميّز هذا المكان بالطابع "الاجتماعي"، أي بكونه جزءاً من المجتمع، لا ينفكّ عنه، ولا يفلت من إكراهاته: «إنّ أيّ شخص ينخرط في عمل تاريخي: مقال أو كتاب أو أطروحة جامعية أو مداخلة، فهو نادراً ما يفعل ذلك لغايات الفضول الفكري المحض أو لمجرّد شغف علمي. على العموم، فهو يُنتج لأنّه ينتمي إلى "مكان" أو "أمكنة" محصورة ينبغي عليه الإيفاء بمقتضياتـها»(7).

---

(6) فرانسوا دوس، **بول ريكور وميشال دو سارتو: التاريخ بين القول والفعل**، باريس، منشورات ليرن، 2006، ص15.

(7) هيرفي مارتان، «بخصوص "العملية التاريخية"»، في كريستيان دولاكروا، =

فالمكان الذي يشتغل فيه الخطاب التاريخي يتميّز بإكراهات ومقتضيات يتوجّب تلبيتها إذا أراد المؤرّخ الحفاظ على موقعه ومكانته. فالمكان الذي تراهن عليه المكانة هو المساحة التي يتمّ فيها تنظيم الإجراءات قصد إنتاج معقولية تُترجَم إلى نصّ. هذا ما يعنيه دو سارتو بـ«العملية التاريخية» التي افتتح بـها الكتاب المركّب من ثلاثة أجزاء: «**ممارسة التاريخ**» تحت إشراف جاك لوغوف وبيير نورا[8]. ويضفي على مفردة "العملية" دلالات جديدة وأصيلة تحيل طبعاً إلى الإرث الماركسي حول الإنتاج الصناعي، ولكن تقصد قبل كل شيء الممارسة، أي ما يفعله المؤرّخ عندما يجد نفسه أمام تراكمات مادّية (أثار، مخلّفات، فخاريات، بقايا معمارية، مخطوطات، وثائق، إلخ) يطبّق عليها إجراءات تحليلية (مثلاً: الجداول الإحصائية، القياس الكمّي[9]، إلخ). فهو يقع في "الفارق" بين هوية علمية يدّعي بأنّه حامل رايتها وغيرية زمنية يسعى لتذليل عقباتـها. فالماضي والحاضر، أي "زمن" الوقائع السابقة و"مكان" المعالجة النظرية، يلتقيان في هذه "العملية". لكن لقاؤهما عبارة عن إشكال: لأنّ المبتغى ليس هو تشكيل لوحة جامعة في القراءة كما ذهب المؤرّخ جول ميشليه (1798-1874)؛ بل إدراك الفروقات والاختلافات بين الماضي والحاضر، واستحالة تشكيل وحدة متماسكة تعبّر فعلاً عن حقيقة التاريخ؛ لأنّ المؤرّخ لا يكتشف أموراً بديهية تسهّل له مهمّة كتابة التاريخ، بل يواجه معضلات هيكلية تعود إلى طبيعة الموضوع ذاته، ويواجه أيضاً مشكلات عدم الفهم أو الإبـهام والالتباس، والتي يسعى لعزلها قصد إنقاذ إجراءاته النظرية من تفسير وتأويل وتقييم، إلخ: «إنّ المؤرّخ يخطئ إذا زعم بأنّه يتخلّص من هذه **الغرابة**

= فرانسوا دوس، باتريك غارسيا، ميشال تريبيتش (إشراف)، **ميشال دو سارتو**: **سُبُل التاريخ**، بروكسل-باريس، منشورات كومبليكس، 2002، ص111.

(8) ميشال دو سارتو، «العملية التاريخية»، في: جاك لوغوف وبيير نورا، **ممارسة التاريخ**، الجزء الأوّل: **مشكلات جديدة**، باريس، غاليمار، فوليو، تاريخ، 1986، طبعة جديدة، ص19-68؛ وأعاد نشرها الفصل الثاني من **كتابة التاريخ**، باريس، غاليمار، 1975، طبعة جديدة، 2002، ص77-142 .

(9) طالع مثلا: فرانسوا فوريه، «الكمّي في التاريخ»، في: جاك لوغوف وببير نورا، المرجع نفسه، ص69-93.

الواقعة في صُلب التاريخ بحصرها في مكان معيّن، خارج التاريخ، بعيداً عنّا، في ماضٍ مغلق»[10].

هذا الفارق هو الذي دفع دو سارتو إلى وضع "الغيرية" في صلب التفكير التاريخي، ليس فقط كموضوع مقابل للذات، ولكن أيضاً كنمط، معروف أو مجهول، ينظّم مساحة العملية التاريخية ذاتـها: «يبقى التاريخ في نظره من بين كل العلوم الإنسانية الذي بإمكانه، عبر الميراث أو البرمجة، تمثيل الاختلاف، والكشف عن الغيرية»[11]. لأنّ ما يكتشفه المؤرّخ في معرض معالجته لمعطياته المادّية هو "الغيرية" التي ينقّب عنها، شيء يختلف عنه، حتى وإن كان ينتمي إلى تراثه وتاريخه؛ لأنّ الماضي الذي ولّى يصبح غريباً، مختلفاً، أجنبياً، لا ينفكّ عن استفزاز المؤرّخ بالأسئلة والاستفهامات، ولا ينقطع عن تنظيم مساحة المساءلة والتحليل الإجرائي. إنّ هذه الهوية في مواجهتها القلقة لغيرية تفلت منها، وهذه الأسئلة والبحوث والاستقصائيات، وهذه العلاقة التي تربط المؤرّخ بموضوعه والحاضر بماضيه هو ما يصطلح عليه دو سارتو بـ«التاريخ»: «أسمّي التاريخ هذه الممارسة (الفرع المعرفي)، نتيجتها (الخطاب)، أو العلاقة بينهما في شكل "إنتاج"»[12]. هذا التعريف المقتضب يركّز لوحده عصارة ما نسمّيه التاريخ؛ ويبرز التركيبات الثلاث التي نحن بصدد تفصيلها.

إنّ المكان الاجتماعي هو المكان الذي يتمّ فيه إنتاج اقتصادي (صناعة كتاب تاريخي قابل للتسويق) وثقافي (كتاب تاريخي يشتمل على معلومات وأفكار) وسياسي (يخضع الكتاب المنتوج إلى سلوك سياسي أو تصميم ايديولوجي مسبَق أو استعمال جماعي من أجل الذاكرة). هذه المعطيات هي بالأحرى إكراهات يتوجّب على المؤرّخ أخذها بعين الاعتبار ومراعاتـها في

---

(10) ميشال دو سارتو، **المسّ الشيطاني في لودان**، باريس، غاليمار، سلسلة «أرشيفات»، 1990، ص327.

(11) رجيه شارتييه، «التاريخ أو معرفة الآخر»، في: لوس جيار (إشراف)، **ميشال دو سارتو**، باريس، منشورات مركز جورج بومبيدو، 1987، ص155.

(12) ميشال دو سارتو، **كتابة التاريخ**، المرجع نفسه، ص37.

تشكيل الخطاب التاريخي وتدوين النصّ الذي يَصدر عنه: «إنّ الخطاب "العلمي" الذي لا يتكلّم عن علاقته "بالجسد" الاجتماعي، فهو لا يُحسن التعبير عن الممارسة؛ ويتوقّف عن كونه علمياً. إنّـها مسألة محورية بالنسبة للمؤرّخ. هذه العلاقة بالجسد الاجتماعي هي بالضبط موضوع التاريخ»(13). فالخطاب التاريخي يفقد من طابعه "العلمي" ليس من جرّاء سوء استعمال الإجراءات والتقنيات، وليس بسبب هشاشة البراهين والنماذج، بل يتجلّى الجانب "العلمي" منه في علاقته بالقوى الحيّة التي تحرّك المجتمع، وبالشروط الواقعية والإكراهات المؤسسية. فلا تكفي الإجراءات العلمية المحضة ليكون للخطاب حصانة وتماسك، بل لا بدّ من إضافة العوامل البرّانية التي ينتظم بموجبها ما يسمّيه كاتبنا "الجسد" الاجتماعي. ولا تعني فكرة الجسد هنا الجانب "المادّي" البحت، إفلاتاً من تصوّر ماركسي مبتذل، ولكن التماسك والقوّة، أي جملة العوامل والشروط المتشابكة التي بدونـها تصبح كل ممارسة معطّلة وكل إنتاج باطل. كذلك تحيل فكرة "الجسد" إلى تعاضد الأعضاء المكوّنة لهذا الجسد، والمقصود بـها في هذا السياق المؤسّسات والجماعات والفئات التي تعقد في ما بينها علاقات ثابتة أو متحرّكة تحدّد نمط الاشتغال وطبيعة الإنتاج.

واللجوء إلى استعارة "الجسد" كوحدة متشابكة ومتماسكة هو من أجل انتقاد الأفكار التأمّلية في التاريخ التي تعزل المؤرّخ عن تربته الواقعية لتجعل منه مجرّد شخص فرداني، منعزل عن مجتمعه، ومنقطع عن القوى والإرادات التي تحاك من حوله. لقد جعلت هذه الفكرة من المؤرّخ "المتأمّل" على الطريقة الأفلاطونية، وليس المنتج للخطاب وراعي الديار التاريخية والمؤسّسات العلمية. كما أنّـها تربط المؤرّخ بالفكر والحقيقة في علاقة دغمائية وملائكية منفصلة عن الحركات والإرهاصات، وعن ما تحت فلك القمر إذا استعملت صيغة أرسطية. لقد أرست علاقة "أثيرية"، "شفّافة"، "ناصعة"، "هادئة" بالزمن، بعيداً عن «صخب الصناعة والتقنيات والإكراهات الاجتماعية والوضعيات المهنية أو السياسية التي قد تعكّر صفو

(13) المرجع نفسه، ص77.

هذه العلاقة: لقد كان الصمت هو مسلّمة تلك الابستمولوجيا»[14]. إذ قامت ابستمولوجيا التاريخ التقليدية بحجب شروط إنتاج الأفكار والإعلاء من شأن هذه الأفكار؛ فقطعتها بالتالي عن جذورها الحيّة ووقائعها الفعلية. فكان من العسير مراعاة "القهر" الواقعي بسبب "البهر" التأمّلي الناصع. لكن العلاقة بالعملية التاريخية هي قبل كل شيء مسألة "تعقّل" بالمعنى الأرسطي للكلمة (phronsis)، وهي فكرة أشار إليها بول فاين بقوله: «إنّ التاريخ الذي نمارسه أو ذلك الذي نكتبه ليس هو مسألة علم، ولكن مسألة تعقّل»[15].

لقد شدّدت ابستمولوجيا التاريخ التقليدية على "الحكمة التأمّلية" بالمعنى الأفلاطوني لتكشف في التاريخ عن سموّ الأفكار؛ بينما الرهان هو "الحكمة العملية" بالمعنى الأرسطي، أي إقحام العقل في الفعل، أو التفكير في التدبير. فليس الخطاب التاريخي بالتالي مجرّد وعاء من التراكمات المعرفية أو الإضافات التأويلية، ولكنه أداء عملي يجمع بين ممارسة المهنة والأهداف المسطّرة، أي بين سيرورة الإنتاج وغاية المنتوج. إذا كان الخطاب التاريخي لا ينفك عن جُملة القسريات التي تنظّم طريقة اشتغاله، فهل انتسابه للحقل الاجتماعي كفيل بأن يضمن له "العلمية" التي يتوخّاها؟ هل يكمن طابعه "الموضوعي" في الانتماء إلى هذا الحقل القسري؟ ما شأن المضامين المعرفية للخطاب التاريخي مثل الأفكار المتداولة أو السجالات المتقاسمة أو البرامج المعتمدة أو المناهج المسطّرة؟ هل ينبغي اختزالها إلى مجرّد ظواهر ثانوية بالمقارنة مع طريقة العمل أو نمط الاشتغال الذي يشكّل جوهر العملية التاريخية؟ في الواقع، تشكّل هذه المضامين العنصر الثالث من العملية التاريخية وهو الكتابة كما سنرى ذلك لاحقاً. يبدو الطابع "العلمي" و"الموضوعي" للعملية التاريخية في الرابط المتين والمتحرّك للفئة الاجتماعية التي تميّز جماعة المؤرّخين، والذي اصطلح عليه دو سارتو إسم الـ«نـحن»، أي أن ينتمي المؤرّخ إلى جماعة تديرها قواعد وتدبّرها قوانين في شكل "تعاقد" اجتماعي.

---

(14) المرجع نفسه، ص81.

(15) بول فاين، «التاريخ المفهمي»، في: جاك لوغوف وبيير نورا، المرجع نفسه، ص66.

إنّ وجود هذه الفئة، بـهيئاتـها وقواعدها، من شأنه أن يمنح للخطاب التاريخي علّة وجوده وحصانته العلمية، وذلك بالتقدير الجماعي لمحتوياته، أي بوضع هذا الخطاب أمام مصداقيته وأمام إجماع الفئة التي لها سلطة اعتبار هذا الخطاب حصيفاً ومتماسكاً أو بالعكس خاطئاً وهشّاً. بتعبير آخر، تتوقّف موضوعية الخطاب التاريخي في قسط كبير منها على اعتراف فئة المؤرّخين. فكل مؤرّخ يعرض أشغاله على أنداده، فإنّه يمتحن مصداقية خطابه أمام تقديرهم المعرفي وتقييمهم الأكاديمي. وبالتالي تصبح الممارسة التاريخية هي مسألة "جماعية" وليست "فردية"، لأنّ النصوص التي يتمّ إنتاجها في المؤسّسة التاريخية تتعرّض للنقد والسبر والتمحيص والنقاش، ليتمّ تعديلها أو مراجعتها أو تصحيحها، إلخ. فالممارسة التاريخية هي مسألة "تداول" عندما يكون الجُهد الجماعي والامتحان المتبادل هو علّة تأسيس خطاب تاريخي حول موضوعات الماضي أو الحاضر: «يعبّر النص التاريخي على العموم (تأويل جديد، الاشتغال على مناهج خاصّة، تشكيل فرضيات ملائمة، إزاحة في تعريف الوثيقة واستعمالها، نمط خاص في التنظيم، إلخ) على عملية تتموقع ضمن مجموعة من الممارسات»[16].

يمكن القول أنّ عُنصر التاريخ يتبدّى في هذا التفاعل بين المؤسّسة التاريخية والمعطيات الاجتماعية التي تؤطّرها؛ وبين الفئات الفاعلة داخل المؤسّسة من خلال التداول والسجال والمناظرة، أي عبر ممارسات جماعية، وليس فقط تخمينات أو تأمّلات فردية. بل وتخضع هذه التأمّلات الفردية ذاتـها إلى التقييم الجماعي كما أسلفنا لأنّ محتوياتـها لا تكفي للتعبير عن جديّتها، بل لا بدّ من المراقبة الجماعية والتي قد تتّخذ أشكالاً متعدّدة تتراوح بين إرادة الحفاظ على الحصانة العلمية من وجهة نظر إبستمولوجية، أو إرادة الدفاع عن فكرة أو مصلحة من وجهة نظر إيديولوجية: «كل نتيجة فردية تنخرط في شبكة تتوقّف عناصرها على بعضها البعض، وحيث يشكّل التنسيق الدينامي بينها التاريخ في فترة معيّنة»[17].

---

(16) ميشال دو سارتو، **كتابة التاريخ**، ص87.

(17) المرجع نفسه، ص88.

لهذه العلاقة التفاعلية بين "فرد" له طموحات وأفكار و"جماعة" لها إرادات وإكراهات دور بالغ في إبراز الأفعال وتثمين الصنائع. لأنّ كل فعل أو صناعة لا تجد قيمتها سوى في هذا التفاعل الجماعي داخل المؤسّسة التاريخية، وبالتالي ينخرط البحث الفردي داخل «مجموع إجرائي»[18]. إذ يتحدّد مجهود الفرد بعنفوان الجماعة التي يشتغل فيها، ويحدّد لذاته موقعاً يتميّز به. يمكن على حافّة هذا الموقع التمييز بين "شروط خارجية" تتمثّل في الموارد المكتسبة والقيم المتقاسمة والتصوّرات المتداولة، و"شروط داخلية" تخصّ نمط العمل التاريخي وتتلخّص في التعقّل والفحص والقراءة الصبورة والمنتبهة.

تقوم "الشروط الخارجية" بتوجيه "الشروط الداخلية" وتحديد وظيفتها دون طبيعتها. لأنّ طبيعتها هي من اختصاص المؤرّخ في المهارة والقدرة الذهنية والتأويلية في قراءة الأحداث وتنسيق المعطيات وإيجاد المداخل والمخارج بين الفترات الزمنية. ويستعمل دو سارتو في هذا السياق مصطلحاً قلّما نجده في الدراسات التاريخية ليبرهن على الطابع العملي والإنتاجي للمؤسّسة التي يشتغل فيها المؤرّخ. هذا المصطلح هو «المختبر» الذي ينطبق بالأحرى على العلوم الدقيقة والحيوية مثل البيولوجيا والكيمياء والفيزياء، لما يحتوي عليه المختبر من أجهزة وأنابيب وآلات تتيح القيام بالتجارب وتدوين الملاحظات وتسجيل التفاعلات. والسؤال الممكن طرحه: لأيّ غرض استعمل دو سارتو هذا المصطلح العلمي في نطاق يخصّ بالأحرى التحقيق النصّي (للمخطوطات والوثائق) والتنقيب الحفري (نبش، ترميم، جمع)؟ هل هو إسقاط الحياة العلمية في المختبر على المؤسّسة التاريخية؟ هل يتعلّق الأمر بالبحث عن طابع "علمي" و"موضوعي" للممارسة التاريخية؟ لم يكن همّ دو سارتو استنساخ النموذج العلمي ليطبّقه على الحقل التاريخي، فلقد كان يتفادى هذا النوع من الإسقاطات السهلة والعقيمة. لكن استعمال مصطلح «المختبر» هو فقط لتبيان أنّ المؤسّسة التاريخية هي محلّ التجريب والملاحظة والمقارنة تغمرها جملة الأفعال والممارسات

---

(18) المرجع نفسه.

والمبادلات والتداولات: «الكتاب أو المقال في الدراسات التاريخية هو في الوقت نفسه نتيجة وعَرَض الجماعة التي تشتغل كمختبر. على غرار السيّارة التي تخرج من المصنع، ترتبط الدراسات التاريخية بمركّب الفبركة الخاصّة والجماعية أكثر من ارتباطها بفلسفة شخصية أو عودة حقيقة ماضية. إنّـها نتاج مكان»[19].

إنّ المفردات من قبيل المختبر، السيّارة، المصنع، تبيّن بشكل بديهي دَين كاتبنا لأفكار ماركس كما أسلفنا، بل ويصرّح بذلك في حوار أجراه معه جاك روفيل: «لقد انطلقت من ماركس: "الصناعة هي المكان **الفعلي** والتاريخي بين الطبيعة والإنسان؛ وتشكّل أساس العلم الإنساني". وبالتالي "ممارسة التاريخ" هي عبارة عن "صناعة"»[20]. مثلما يصنع الفيزيائي أو البيولوجي وقائع مادّية أو حيوية في المختبر، ومثلما يصنع العامل السيّارة في المعمل بتركيب قطع الغيار والصفائح والمحرّك، فإنّ المؤرّخ يصنع هو الآخر وقائع الماضي في حاضر ممارسته التاريخية. هناك طبعاً اختلاف بارز بين صنائع العالم والعامل والمؤرّخ، لأنّ النتائج تختلف أيضاً، لكن تشترك تلك الصنائع في صيغة "الممارسة"، فهي كلّها ممارسات وأفعال تشترك في الحركة والإيماءة حتى وإن اختلفت في التقنية والأداء. ولا شكّ أنّ دو سارتو يستعمل هنا "الصناعة" بالمعنى المجازي ليُبرز أوّلاً أنّ مهنة التاريخ هي ممارسة، وثانياً أنّـها تخضع لمكان الاشتغال العملي، وثالثاً أنّـها تستجيب لمقتضيات الإنتاج الذي ينتهي بالتسويق والتداول. فما يقوم به المؤرّخ ليس مجرّد اشتغال على معطيات موجودة سلفاً، بل يقوم بإعادة تركيبها والربط بينها في شكل جديد يتميّز بالأصالة والفرادة. الرهان عند المؤرّخ ليس هو "المعطى"، ولكن "البناء": «الأمر "العلمي" في التاريخ وفي غيره هو العملية التي تحوّل "المحلّ" - أو التي تجعل من التنظيم (الاجتماعي، الأدبي، إلخ) شرط ومكان التحويل. فهي تحرّك في المجتمع

(19) المرجع نفسه، ص88 وص. 114.

(20) ميشال دو سارتو، حوار أجراه معه جاك روفيل، مجلّة «**السياسة اليوم**»، نوفمبر- ديسمبر، 1975، ص66.

وفي إحدى بؤرها الإستراتيجية التمفصل الكائن بين الطبيعة والثقافة. وتؤسّس في التاريخ "حُكم الطبيعة" تحت نمط العلاقة بين الحاضر والماضي، باعتبار هذا الأخير ليس مجرّد معطى، وإنّما هو منتوج»[21].

2 - في الفعل التأسيسي

انتقال المؤرّخ من «المعطى» إلى «المنتوج» يكشف بشكل بديهي عن الطابع "العملي" للمؤسّسة التاريخية. فما يدخل إلى هذه المؤسّسة هو موادّ خامّ وحطام ورخام وما يخرج منها هو خطاب وكتاب. لكن بين المدخل والمخرج، هناك عمليات وتقنيات وصناعات، وهي ممارسات يوليها دو سارتو أهمية كبيرة بالمقارنة مع المواد الأصلية أو المنتوجات النهائية. ما يقوم به المؤرّخ أولى من المعطيات التي بين يديه وأرقى من النتائج الخطابية والفكرية التي يتوصّل إليها. ما يفعله هو تشكيل «قطيعة تأسيسية» عندما يقوم بعزل معطياته وتقسيمها ثمّ إعادة تركيبها؛ فيفصل المعطيات عن تربتها الأصلية (قطيعة) ليعيد تشكيلها في حقله الخاصّ (تأسيس): «فالمادّة الخام هي أثر الأفعال التي تحوّل نظاماً مستلَماً ورؤية اجتماعية. ليست هذه القطيعة المؤسّسة للعلامات والمعروضة على المعالجات الخاصة نتاج نظر. لا بدّ من إضافة عملية تقنية»[22]. تغدو العملية التي يمارسها المؤرّخ على معطياته ليجعل منها منتوجات قابلة للاستهلاك الثقافي ذات دلالة بليغة وتنمّ عن الحركة الدؤوبة التي تمنح للمؤسّسة التاريخية علّة نشاطها واشتغالها.

فالممارسة التاريخية هي في نهاية المطاف، وبمعزل عن مبادئها ونتائجها، عبارة عن فعل يؤسّس لمعقولية تعبّر عنها الجداول والنماذج والمناهج والبرامج. إنّ خاصيّة الممارسة التاريخية هي الاشتغال على الموضوعات قصد تحويلها من معطياتها الطبيعية أو الأصلية أو البدائية إلى نتائجها الثقافية أو البنائية أو التنويرية؛ أي أنّ المؤرّخ يعمل على ترويض المتوحّش وتنوير المعتم. إذ الموضوعات التي يتناولها تتميّز بالالتباس

---

(21) ميشال دو سارتو، **كتابة التاريخ**، ص99-100.

(22) المرجع نفسه، ص100.

والغرابة وهو يسعى لإلقاء نظام في الإنارة لطرد عتمتها وتفكيك غموضها. لكن بمعزل عن هذه السياسة التنويرية في جعل الماضي الغريب حاضراً مألوفاً، فإنّ التقنيات التي يستعملها المؤرّخ والعمليات التي يباشرها هي ذات أهمّية بالغة من حيث القيمة النظرية والعملية. فهي تتّخذ صيغة "الاستعمال" من وجهة نظر تداولية وتقع على حافّة الطبيعي (المعطى الخامّ) والثقافي (سيرورة البناء) لتربط بينهما في حاضر المؤسّسة التاريخية. لأنّ من خاصية الممارسة التاريخية أن تعالج «العناصر "الطبيعية" لتحوّلها إلى بيئة ثقافية»[23]. كما أنّـها تُبرز العلاقات التفاعلية بين المؤرّخين الذين يستعملون إجراءات في المحاضرة والمداولة والمشاورة. فلا ينحصر عملهم في القيمة العلمية لخطابـهم، ولكن في هذه الأفعال الحيّة المشكّلة لحقيقة المؤسّسة التاريخية، وعنيتُ بـها الإشارات والحوارات والمناظرات التي تتوسّط العمليات والتقنيات وتساهم في توجيه البحوث وتعديلها وتقييمها وتثمينها.

فالممارسة هي عَصَب ما يحصُل في المؤسّسة التاريخية لأنّـها تنظّم العمليات والإجراءات التي تحوّل الطبيعي إلى ثقافي والمعطى إلى منتوج. كما أنّـها تساهم في تعديل الرؤى وتغيير الاستراتيجيات بحُكم أنّ المؤرّخ يصنع الأفكار ولا ينفكّ عن مراجعتها كلّما دخل في مختبره عنصر جديد يقوم بتعديل خريطة عمله وصيغة اشتغاله، وكلّما ساهمت ممارسته في ترتيب المعطيات وتحويلها. فالغرض هو إدراج تعديل في طبيعة الأشياء بالاشتغال عليها، وتغيير في منظومة الأفكار بنحتها وإعادة صياغتها. وهو ما يقصده دو سارتو أساساً بمفردة "الصناعة" لأنّـها تفيد التحويل والتعديل والتغيير. ولهذه العمليات في الصناعة قواعد يقوم المؤرّخ بمراعاتـها في عملية تحويل المواد المبعثرة إلى منتوجات مرتّبة. إنّـها بمثابة قوانين تنظّم الممارسات داخل المؤسّسة التاريخية. ما يقوم به المؤرّخ بـهذه القواعد والإجراءات هو تغيير العالم عوض تأويله (إذا لجأنا إلى الأطروحة الحادية عشر من أطروحات ماركس حول فيورباخ)، ولكنه تغيير ميكرو-اجتماعي يتمّ على

(23) المرجع نفسه، ص97.

المستوى المحلّي، داخل نطاق المؤسّسة، وليس تغييراً عالمياً أو كونياً لأنّ ذلك وهم سقطت فيه معظم التأويلات الماركسية.

إنّ هذا التغيير في العالم التاريخي يطال إذن الإجراءات والعمليات من جرّاء الممارسات والأفعال التي لا تنضب. فهو يعبّر كما أسلفنا عن "قطيعة" على مستوى المعطيات، و"تأسيس" على صعيد النتائج. على مستوى "القطيعة" هناك، من جهة، تميّز الحاضر بأدواته وأجهزته في التحليل عن الماضي بذخائره وتركاته؛ ومن جهة أخرى، تقطيع لهذه الذخائر والتركات بوصفها نصوصاً ووثائق أي عزل عناصرها وتفكيك بنياتـها. وعلى مستوى "التأسيس"، يتعلّق الأمر بإعادة تركيب هذه الذخائر في حاضر الممارسة التاريخية وتشكيل معقولية بشأنـها. إنّ إدراج الماضي في حاضر المؤرّخ من شأنه أن يعدّل هذا الماضي، ليس فقط في بنيته أو تركيبته، ولكن أيضاً في رموزه ومضامينه. لكن، وبنوع من التقاطع "الكياسمي"، يقوم الماضي كغيرية مختلفة بتنظيم هوية الحاضر وترقية أدواته وتأويلاته. يعود الماضي بأمواته وأشباحه وأطيافه لتدبير خُفيةً العمليات الراهنة، كنوع من «حيلة العقل» كما سمّاها هيغل. لأنّ حاضر المؤرّخ يعيد ترتيب هيكل الماضي باستعمال تقنيات وأساليب والماضي يرتّب بدوره، بشكل غير مباشر، هيئة الحاضر بتغيير أشكاله وتعديل مسلّماته وفرضياته.

بإقراره لقطيعة مزدوجة (انفصال عن الماضي، وتقسيم في المعطيات)، فإنّ المؤرّخ يضع اللبنة الأولى التي تنطلق منها العمليات والإجراءات؛ أي أنّ القطيعة تجيز التأسيس، أو الحدث الأوّلي يتيح وقائع تأويلية: «تستلزم هذه القطيعة فعلاً يقوم بتشكيلها»[24]. لكن هذه المسار التأويلي اللاحق على الحدث التأسيسي ليس مجرّد تخمينات أو فرضيات، حتى وإن بدت للوهلة الأولى ضرورية مؤقّتاً، ولكن يتجلّى كشبكة من الأفعال والممارسات في تنظيم خرائط في القراءة والتحليل. ليست القطيعة كذلك مجرّد "حدث" ينفصل به الحاضر عن الماضي، بل هي أيضاً أداة هذا الانفصال أي أنّـها

---

(24) ميشال دو سارتو، **مكان الآخر: التاريخ الديني والعرفان**، باريس، غاليمار، سوي، 2005، ص49.

عبارة عن مفهوم إجرائي يستعمله المؤرّخ في قراءة الحقب الزمنية والوثائق التاريخية. أن تكون "القطيعة" أداة في القراءة وليس فقط موضوع هذه القراءة هي إحدى الأفكار الأصيلة عند دو سارتو لتبيان البُعد العملي لمهنة المؤرّخ. لأنّ الممارسة التاريخية تعني أساساً تحويل الأحداث إلى إجراءات أو المواضيع إلى مفاهيم وأدوات، تساهم هي الأخرى وبطريقة متوارية في توجيه عمل المؤرّخ. إنّ القطيعة كحدث والتأسيس كتأويل يشتركان في إزاحة العمل التاريخي على مستوى الرؤية وعلى صعيد الأداء: «لا تؤسّس الممارسة التاريخية مكان اشتغالها سوى بواسطة الجهاز [المفهومي] الذي هو شرط ووسيلة وغاية الإزاحة»[25].

عندما يُقدم المؤرّخ على قراءة المعطيات التي بحوزته ويريد تأويلها وإزاحتها عن تربتها الأصلية ليدرجها في حاضر نماذجه الإبستمولوجية فهو يجهل بأنّ هذه المعطيات كمواضيع بحث تنظّم عملياته. لا شكّ أنّ العمليات التقنية للمؤرّخ لا تظهر في تأويلاته النهائية، أي لا تَبرز في نصوصه وتقاريره، لكن هي ضرورية بل وجوهرية وحاسمة في الوصول إلى النتائج النظرية والنقدية. ويقدّم دو سارتو ثلاث وظائف تتميّز بـها الممارسة التاريخية: أوّلاً، تحويل المعنى إلى دلالات والواقع إلى أحداث. فهي تجزّئ الوحدة الكليّة إلى عناصر أوّلية تتخلّلها فوارق واختلافات؛ ثانياً، تضع هذه العناصر المجزّأة بوصفها خصوصيات مستقلّة كحدود في التفكير، أي أنّ المؤرّخ يفكّر في عناصر جزئية أو أحداث متفرّقة يضع لها الجداول الزمنية والشبكات المفهومية وليس في تاريخ مطلق أو كلّي؛ ثالثاً، تقوم بإقحام الماضي في الحاضر، ليس فقط في شكل تصوّر أو تخيّل للوقائع البائدة، ولكن في شكل عودة المكبوت واشتغال المفاهيم في عمليات المؤرّخ خُفيةً عنه.

تتيح الممارسة التاريخية إنشاء ما يسمّيه دو سارتو «تكتيكية في الإزاحة»[26] بمعنى الفارق الكائن بين الحاضر والماضي، من جهة، وعملية

---

(25) ميشال دو سارتو، **كتابة التاريخ**، ص103.

(26) المرجع نفسه، ص120.

التحويل التي تطال موضوعات المؤرّخ بقدر ما تطال أيضاً مناهجه من جهة أخرى. إذ لا يقوم المؤرّخ بتحويل مادّته التاريخية سوى بتحويل أيضاً مناهجه وتأويلاته أي بتطويرها وتثويرها ومراجعتها تحت ضغط تلك المادّة التاريخية التي قد تفلت من سيطرته، أي قد يتعثّر في فهمها أو يعجز عن الإحاطة بأسرارها ولا ينفك بالتالي عن إعادة فحصها ودراستها. والكل في المكان الاجتماعي الذي يجيز تلك الممارسات والعمليات ويربط حاضر المؤرّخ بماضي المعطيات التي يشتغل عليها.

3 - في الكتابة النصيّة

بعد المكان الاجتماعي كمساحة يشتغل **فيها** المؤرّخ، وبعد العمليات كممارسات يشتغل **بها**، نصل الآن إلى الكتابة كتقنية يشتغل **عليها**. فالمؤرّخ يشتغل في حيّز بأدوات من أجل تشكيل خطاب؛ فالمراحل التي يمرّ بها في دراسة موادّه التاريخية تنتهي به إلى بناء نصّ يلمّ به شتات ما قام بتقسيمه في العمليات. ويتساءل دو سارتو بحقّ: «هل الكتابة هي الصورة المعكوسة للممارسة؟»[27]. فهو يتساءل على سبيل الإيجاب ليبيّن أن ما تجزّئه الممارسة على مستوى المعطيات تقوم الكتابة بإعادة تركيبه على مستوى النص أو الخطاب. العلاقة بين الممارسة والكتابة هي علاقة "مرآوية" حيث إحداهما هي مقلوب الأخرى؛ فما تحلّله الممارسة، تركّبه الكتابة؛ والممارسة تخلو من التمثّل لأنّها في علاقة مباشرة بالمعطيات، تقوم بفرزها وتوزيعها، بينما ترتبط الكتابة بالتمثّل لأنّها تقوم بإنشاء وحدات دلالية حاملة لتصوّر معيّن حول المعطيات التاريخية المدروسة. لكن الكتابة نفسها تنقسم إلى نمطين مختلفين: "نمط برهاني" يتّسم بالرصانة العلمية والمضامين الجدلية أي بالأساليب العقلانية من منطق وحِجاج وتركيب نحوي؛ و"نمط بلاغي" يتّسم باستعمال الأوجه البيانية من مجاز واستعارة وكناية وخطابة وغيرها من الأساليب الخيالية والذوقية.

وهو ما يفسّر لجوء دو سارتو إلى الجمع بين العلم والخيال في

(27) المرجع نفسه، ص121.

الخطاب التاريخي، حيث لا يمكن فصل العقلاني عن الخيالي، أو النمط البرهاني للكتابة عن نمطها البلاغي. الكتابة البرهانية هي كتابة "استراتيجية" تتسلّح بالتقاليد الأكاديمية والأعراف المتداولة قصد بناء خطاب عقلاني حول الحدث التاريخي بالمعايير المتّفق عليها. إذ من خاصية هذه الكتابة أنّـها تردم الفجوات وتبحث عن الاتّصال في الزمن من وراء الانفصال في الوقائع وتتجاوز القطيعات نحو وحدة جامعة ومتناسقة وتقرّر بحقيقة تاريخية ثابتة. أما الكتابة البلاغية فهي كتابة "تكتيكية" بتعبير دو سارتو، لا تنفك عن نمط عابر، سائل، عفوي، مجازي ويزيح باستمرار الكتابة البرهانية بانفتاحها على الخيال. إذا كانت الكتابة البرهانية تأتي في نـهاية العمل التاريخي، كخاتمة التفكير حول المعطيات التاريخية المادية؛ فإنّ الكتابة البلاغية تتواقت مع الممارسات والإجراءات التي يُقْدم المؤرّخ على استعمالها والاشتغال بـها، وتستمرّ أيضاً بالموازاة مع الكتابة البرهانية، لأنّـها بمثابة الجانب الخيالي الذي تحجبه هذه الكتابة ويبقى متوارياً في أنظمتها الإبستمولوجية والنظرية.

لهذا السبب لا يفصل دو سارتو بين النمطين (البرهاني والاستراتيجي، البلاغي والتكتيكي) من الكتابة، حتى وإن كانت الكتابة المجازية متوارية خلف الكتابة العلمية. إذ هذه الكتابة العلمية تتمفصل بنظام يمنحها القوّة والحصانة وأقصد به المؤسّسة التاريخية والسلطة السياسية أو الأكاديمية أو المعرفية عموماً. لأنّ الكتابة العلمية تمنح لهذه السلطة نمط اشتغالها وتوزيعها في الفضاء الاجتماعي مثلما تمنح السلطة للكتابة علّة وجودها والاعتراف الأكاديمي والتقني الذي تبتغيه. فهي تقوم بحجب أو كبت العناصر الهامشية على مركزيتها التقنية والبرهانية وتتمثّل تلك العناصر كما أسلفنا في كلّ الأساليب المجازية والسردية التي هي جمالية أكثر منها إبستمولوجية، وترتبط بالخيال أكثر من ارتباطها بالحقيقة. فما لا تعترف به الكتابة العلمية كمعيار للحصافة والحصانة تقوم بإقصائه أو على الأقل استبطانه في بنيتها الإستراتيجية. لكن عدم اعتراف الكتابة العلمية بالعناصر الخيالية قصد افتكاكها للاعتراف من طرف السلطة الأكاديمية والسياسية والمعرفية هل يجعل منها كتابة موضوعية مطلقاً؟ هل باستبطانـها لكل مجاز

يعكّر صفو المفهوم يجعلها كتابة صارمة تقنياً وحصيفة نقدياً؟

في الواقع، لا يمكن للكتابة العلمية لدى المؤرّخ أن تتخلّص من كل الشذرات المجازية التي تحتويها بحذافيرها. بل يمكن القول أنّها لا تقوم دون هذه الشذرات التي تعجّ بها، فقط لأنّ الكتابة مهما حملت الفكر الذي تعتبره خالصاً وشفافاً ومهما عبّرت عنه بقضايا منطقية ومفاهيم فلسفية، فإنّها تبقى مع ذلك عبارة عن «سرد» لا يخلو من رموز ومجازات. وسنرى بعد قليل كيف أنّ العلم والخيال يتمفصلان في الكتابة التاريخية ولا ينفكّان عن بعضهما ويمنحان للمؤسّسة التاريخية صيغة اشتغالها.

ثانياً: الخطاب التاريخي:
الجانب العلمي والجانب الخيالي

إنّ الكتابة الإستراتيجية هي "علم" بالمقارنة مع الكتابة التكتيكية التي هي "خيال"، ولا تنفصل إحداهما عن الأخرى واقعياً، حتى وإن تميّزتا مفهومياً. تتميّز الكتابة العلمية في المؤسّسة التاريخية بالصلابة وابتغاء الصرامة، وينعتها دو سارتو بمركّب صناعي شبيه بالمعمل أو المختبر كما أسلفنا. ويؤكّد على ذلك بقوله: «لمختبر الكتابة وظيفة "استراتيجية": سواء لأنّ المعلومة المتحصّل عليها من التراث أو من الخارج يتمّ جمعها وتصنيفها وضمّها إلى منظومة وتحويلها، سواء لأنّ القواعد والنماذج المطوَّرة في هذا المكان الاستثنائي تتيح التأثير على المحيط وتحويله. جزيرة الصفحة هي محلّ للعبور حيث تنقلب العملية الصناعية: الأمر الذي يلج هو "ما تمّ الحصول عليه"، والأمر الذي يخرج هو "ما تمّ إنتاجه". الأمور التي تلج هي علامات الذات المنفعلة بالمقارنة مع التراث؛ والأمور التي تخرج هي علامات في صناعة الأشياء. تقوم مؤسسة الكتابة أيضاً بالحفاظ في الداخل أو تحويل ما تتلقّاه من الخارج، وتخلق في الداخل أدوات امتلاك الفضاء الخارجي. فهي تخزّن ما تفرزه وتوفّر إمكانيات توسّعها»[28]. إنّ تشبيه الكتابة التاريخية بالمعمل هو أمر نادر قام دو سارتو بإدراجه لتبيان

(28) ميشال دو سارتو، **ابتكار الحياة اليومية**، باريس، غاليمار، فوليو، 1994، =

الطابع العملي، الإنتاجي، الرأسمالي للكتابة منذ أصولها الحداثية وحتى اليوم.

ويتميّز هذا "المركّب الصناعي" للكتابة التاريخية بتحويل المعطيات إلى منتجات، حيث كل ما يدخل إلى المؤسّسة التاريخية هو عناصر مبعثرة وكل ما يخرج منها هو وحدة متكاملة، تماماً مثل المصنع الذي تدخله صفائح وقطع حديدية ومحرّكات وتخرج منه سيّارات جديدة. لكن هل لهذا التشبيه من مسوّغ؟ ما الأمر الذي دفع دو سارتو إلى جعل المؤسّسة التاريخية تشتغل كمصنع أو كمختبر؟ يعود هذا التماثل في حقيقة الأمر إلى الانعطاف الذي وقع في فجر الحداثة بالانفصال عن العصر الوسيط. لقد كانت الكتابة قبل الحداثة عبارة عن "كلمة" تُلقى على مسامع الأفراد وتقتضي منهم الإذعان، كما كان الحال مع الكتابات المقدّسة. لكن مع انحسار الأفق الديني والولوج في الحداثة اكتسبت الكتابة قيمة ليبرالية واقتصادية، أوّلاً مع اكتشاف المطبعة من طرف غوتنبيرغ والذي انجرّ عنه صناعة الكتب وتسويقها؛ وثانياً، مع بداية الأدب الحديث الذي يولي أهمّية كبيرة لصناعة الأسلوب وينفصل عن التصوّر اللاهوتي للكتابة بوصفها مجرّد مرآة تعكس الحكمة الخالدة واللامتناهية.

إنّ صناعة الكتابة كتقنية موضوعية وكنصّ سردي جعل الخطاب التاريخي ممكناً، يجمع في مختبره بين الأدوات العلمية والبرهانية والأساليب البلاغية والرمزية. فهو يجمع إذن بين العلم والخيال؛ لكن بينما يتمتّع "العلم" بمكان خاصّ يمكّنه من إنتاج الموضوعات وتكديسها (مختبر، أكاديمية، مؤسّسة، إلخ) قصد توزيعها وتعميمها، فإنّ "الخيال" يفتقر إلى مكان مستقل ولا يشتغل سوى في المكان الذي يُدار فيه العلم، أي في المؤسّسة التاريخية ذاتها. ومن شأن تسلّل الخيال في الكتابة العلمية أن يلطّف الصرامة المفهومية بالسلاسة المجازية. فهو يجعل العلم أكثر مرونة في التعامل مع المعطيات، فلا يعتبرها مجرّد مواد صلبة وثابتة (وهل يمكن

= ص200-201 (الترجمة العربية من إعداد محمد شوقي الزين، الجزائر-الرباط-بيروت، منشورات الاختلاف ودار الأمان والدار العربية للعلوم، 2011).

فعلاً اعتبار الأفراد في التاريخ كمواد جامدة لا حياة فيها؟) ولكن يتعامل معها كموضوعات لها نسيج رمزي وزمني. ولا يكتفي العلم بالكشف عن رمزية الموضوعات التي يشتغل عليها، ولكن يكشف أيضاً عن طابعه الرمزي كما تنمّ عنه الكتابة. فالخيال ينظّم مساحة الكتابة التاريخية ويقوم العلم بمحو هذه الشذرات الخيالية عندما يعرض النتائج في خطاب صارم تصدّقه الحسابات والإحصائيات.

يقوم العلم بحذف كل الممارسات والإجراءات التي يكتنفها الالتباس والخطأ وخصوبة الذاكرة عبر المسودّات والفرضيات والسجالات ليُبرز النتيجة في منتهى صرامتها التقنية والبرهانية، كما يكشف العامل عن صنعته ويحجب مراحل الصناعة. لكن لا يعدو الخيال مجرّد عائق ابستمولوجي ينبغي عزله كما يتصوّر العلم، بل هو الفُسحة الجمالية والسردية والرمزية التي لا انفكاك للكتابة التاريخية عنها، لأنّه ينظّم فضاء الممارسات والتداولات وهو فضاء ينطوي على جملة من الإشارات والإيماءات تضمنها اللغة العادية والأسلوب السردي واليومي. تكمن أهمية الخيال في الكتابة التاريخية من كون أنّ المؤرّخ لا يشتغل على الواقع في هويته، بل على الواقع في غيريته، أي أنّه لا يدرس الواقع كما هو، بل الواقع كما يدركه بقنواته المعرفية وكما يعيد تشكيله بأدواته وأساليبه ويحوّله إلى جداول وحسابات. ولا يمكنه القيام بـهذه الإجراءات بالعلم وحده، ولكن أيضاً بمساعدة الخيال، خصوصاً وأنّ المؤرّخ لا يعالج مادّة عضوية يسهل تقليبها وفحصها، ولكن يدرس موادّ تاريخية وتتوسّط بينه كذات وبين هذه الموادّ كموضوع شبكة من التصوّرات والهوامات.

للخيال إذن دور حاسم في سيرورة العمل التاريخي وفي نسج خطاب معقول وسردي حول موضوعات التاريخ. إذ حكاية الزمن لا تنفكّ عن حياكة الخطاب، وفي كلتا الحالتين، الحكاية والحياكة، يشغُل الخيال موقعاً بارزاً، لأنّ رواية الوقائع التاريخية هي ممكنة بوسائط الرمز والذاكرة، وصناعة الوقائع النصّية تتأتّى أيضاً بالقيم السردية والمجازية، حتى وإن كان المؤرّخ يحرص على انسجام خطابه بواسطة المفهوم والبرهان: «يقوم النص باستبدال تمثّل الماضي بإيضاح العملية المؤسّسية التي تصنعه. فهو يعرض

شبه واقع (الماضي) عوض الممارسة (الحاضر) التي تنتجه: فهو يضع أحدهما مكان الآخر»[29] من خاصية الخطاب التاريخي أن يحجب عملية تشكيله ليُبرز فقط النتائج بشكل متناسق ومتكامل؛ ويتسلّح أيضاً بسلوك معياري لأنّه يَعتبر أنّ ما يَعرضه على الاستهلاك المعرفي له قيمة أخلاقية، لأنّه يهدف إلى استخلاص العِبر من التاريخ. بتعبير آخر، يعمل الخطاب التاريخي على الحلول في المكان السلطوي الذي شغله الأمير بالأمس، والذي تشغله اليوم السياسة في استعمالها، المشروع أو غير المشروع، للذاكرة وللذخائر التاريخية.

فليس الخطاب التاريخي مجرّد معرفة منسّقة، بل هو ينزع لأن يكون سلطة؛ لا يكتفي بالتحديدات الإبستمولوجية التي تؤطّر عمله، بل يضيف إليها الإكراهات المعيارية. لأنّ من شأن الخطاب التاريخي أن لا يكتفي بالتلقين، بل يصبو أيضاً إلى الحصول على الإذعان. فما يَعرضه على المسامع والتأويلات يبتغي من ورائه سياسة الحقيقة، أي أنّه يضفي على نتائجه المصداقية ويحثّ الآخر على القبول بها. فهو غالباً ما يتستّر وراء الواقع ليعطي لمقولاته مسحة يقينية، بحيث إذا تمّ التشكيك فيها، فإنّه تشكيك في الواقع نفسه. لكن هذا مجرّد خُدعة لأنّ الواقع كما يصنعه الخطاب التاريخي ليس هو الواقع في ذاته، ومزاعم الحلول محلّ الواقع للحديث باسمه هو حَجب للواقع نفسه لممارسة السلطة وبسط الهيمنة. كذلك الأرقام والحسابات والجداول التي يَعرضها الخطاب التاريخي هي مجرّد تفسيرات أو تعليقات أو تأويلات تكشف جزءاً من الواقع يلتحم بالقيم الخيالية والرمزية، وليس هو الواقع كما يتبدّى للعيان، لأنّ ذلك مستحيل. إذ لا يمكن الحديث عن الواقع سوى بوسائط تصوّرية وسردية تختلف عنه في الطبيعة والقيمة.

فضلاً عن ذلك، تشكّل الأدوات التقنية التي يستعين بها المؤرّخ في حياكة خطابه قصد حكاية موضوعه جوانب من الخيال العلمي إن صحّ هذا

---

(29) ميشال دو سارتو، **التاريخ والتحليل النفسي بين العلم والخيال**، باريس، غاليمار، فوليو، 2002، ص60.

التعبير. ولا مراء أنّ الإعلام الآلي، الذي يضفي على المعطيات صيغة كمّية، يلعب دور الخيال، لأنّ فبركته للمعادلات والرسوم البيانية والجداول لا تقول حقيقة الواقع سوى بضرب من التخمين. فلا تقول الإحصائيات حقيقة الواقع بقدر ما تقول «حقيقتها هي» حول الواقع. تحويل الأفراد أو المعطيات التاريخية إلى أرقام أو احتمالات رياضية (على غرار ما قام به كوندورسيه في القرن الثامن عشر بابتكاره لما سمّاه «الرياضيات الاجتماعية»)، ليس أمراً واقعياً بل هو مسألة خيالية، أي تحويل الوقائع إلى رموز، والأفراد إلى قيم مجرّدة. لكن لا يقوم المؤرّخ في حقيقة الأمر سوى باتّباع هذا الفرع التقني الذي ظهر مع الحداثة، أي تحويل المجتمع إلى رياضيات لكي تسهل عملية قراءته وتقديره. ونعرف اليوم أنّ هذا المنهج لا يزال فاعلاً مع الإحصائيات التي يتمّ إجراؤها في المسح الاجتماعي أو استطلاع الرأي بشأن التصويت في الانتخابات أو جسّ نبض الحياة الاقتصادية لمعرفة معدّل النموّ وقيمة الاستهلاك، إلخ.

فلا يقوم المؤرّخ سوى الاستعانة بطريقة في الحساب والتقدير لإعطاء وزن تقني وعلمي لخطابه التاريخي. لا تكمن المشكلة في الأخذ بالأساليب العلمية والتقنية في قراءة المعطيات، فهو أمر ضروري ولا مناص منه؛ لكن تكمن المعضلة في مزاعم الحقيقة وادّعاء العلمية، بينما الخطاب التاريخي تغمره اعتبارات أخرى، مجازية وسردية، لها دور بالغ في حياكته وفي نمط اشتغاله: «هذا التحديد التاريخي الثلاثي (تقني، اجتماعي وسياسي، إيديولوجي) كان ولا يزال شرط إمكان العمليات الإحصائية»[30]. فلا يمكن للخطاب التاريخي أن يفلت من الشروط الاجتماعية التي تجعله ممكناً، ولا من التناهي المكاني والزمني الذي يشتغل فيه. غضّ الطرف عن هذه الشروط والإكراهات من شأنه أن يضرّ بعلمية الخطاب التاريخي ذاته، لأنّ العلمية التي يطالب بها لا تكمن فقط في ما يستعمله من أدوات تقنية صارمة، ولكن أيضاً، وخصوصاً، في العمل الجماعي بالتقييم المتبادل وفي الانتماء إلى ضرورة اجتماعية أو إيديولوجية معيّنة.

---

(30) المرجع نفسه، ص67.

هناك علاقة ثلاثية تجمع المؤرّخ بموضوعه وسياقه وأهدافه، وهو ما سمّاه دو سارتو بـ«التحديد التاريخي الثلاثي»: العلاقة بالموضوع هي علاقة "معرفية"؛ العلاقة بالسياق هي علاقة "اجتماعية"؛ العلاقة بالأهداف هي علاقة "سلطوية". وتقوم الأدوات والإجراءات التي يستعين بـها المؤرّخ بالربط بين هذه العلاقات كخيط رفيع: فهو يستعملها لإخضاع الموضوع التاريخي للدرس والفحص واكتساب قيمة نقدية وابستمولوجية (المعرفة)، ويقوم بإدارتـها داخل سياق اجتماعي واقتصادي له قواعده في التدبير وعلاقاته في القوة والتبادل والتداول (الاجتماع)، ويخطّط أخيراً لأهداف يراها ملائمة لفرضياته ومبادئه وتنعطف عليها الإرادة السياسية أو الايديولوجية (السلطة). وليست الأدوات والإجراءات سوى آلية في الاشتغال (المعرفي، الاجتماعي، السلطوي)، لأنّ الأمر الذي من أجله يجنّد المؤرّخ هذه الوسائل التقنية هو ما ينعته دو سارتو بـ«الآخَر». وعلاقة المؤرّخ بالآخر هي علاقة حصر وعزل لبناء عقلانية صارمة: «إنّ الخطاب التاريخي هو معرفة علمية ليس لها الإمكانيات لتصبح علماً صارماً. يراعي هذا الخطاب ما يقاوم العلمية (العلاقة الاجتماعية بالحدث، بالعنف، بالماضي، بالموت)، بمعنى ما يقصيه كل فرع علمي لكي يتأسّس»[31].

لكن يلفت دو سارتو الانتباه إلى العلاقة الملتبسة بين المؤرّخ وموضوعه: من جهة، هناك عزل للموضوع بمسافة نقدية لضمان الموضوعية؛ وهناك، من جهة أخرى، عدم استغناء المؤرّخ عن هذا الموضوع في كل بناء للعقلانية وتشييد للعلمية: «ربّما في علاقاتـها بالعلمية وبالرياضيات وبالإعلام الآلي تكون الإسطوغرافيا "تاريخية". ليس بالمعنى الذي تنتج فيه تأويلاً لفترات ماضية، ولكن بالمعنى الذي يَنتج فيه الماضي (ما أقصته العلوم الحديثة أو افتقدته وأعادت تشكيله كماضي، كشيء مُنجَز ومعزول) داخل عملياتـها ويُحكى فيها»[32]. مفاد هذا القول أنّ الموضوع التاريخي، ورغم المسافة والعزل والاستبعاد لبناء موضوعية صلبة، يشتغل

(31) المرجع نفسه، ص82 .

(32) المرجع نفسه، ص74.

خُفيةً عن المؤرّخ وينظّم عمليات استقصائه؛ فليس الموضوع هو «المنفعل البادي» الذي تنهال عليه المعاول التقنية للمؤرّخ، بل هو أيضاً «الفاعل المتواري» الذي يحدّد مساحة العمل التاريخي. وهذا الأمر لا يتنبّه إليه المؤرّخ بسبب احتكامه إلى الطريقة الوضعية التي توسّعت منذ القرن التاسع عشر. لكن لجوء دو سارتو إلى التحليل النفسي أتاح له تغيير الرؤية في الموضوع التاريخي، ليرى فيه ليس فقط المادّة الجامدة التي تُطبَّق عليها أدوات التحليل والتفسير، ولكن أيضاً المادّة الحيّة التي تدبِّر، بشكل خفي، ما يفعله المؤرّخ بالذات في مؤسّسته العلمية.

لا يجتثّ المؤرّخ موضوعه من أضرحة الماضي سوى لإعادة دفنه في أضرحة الكتابة[33]؛ يقوم بإكرامه في الكتابة وإكرامه له هو عزله ثمّ تشريحه وفحصه. يشكّل التاريخ علماً في الغيرية أو «هيتيرولوجيا» (htrologie) كما يسمّيها دو سارتو، أي خطاب معقول حول الآخر. يدلّ هذا الاصطلاح الذي ابتكره على كل معرفة لها علاقة بالآخر وتستند إجراءاتها ومعاجمها ولغتها إلى هذا الآخر، ويحشر في هذه المعرفة معظم العلوم الإنسانية، وعلى رأسها التاريخ الذي له علاقة بالماضي (الزمن المختلف)؛ والإثنولوجيا التي لها علاقة بالمجتمعات الغريبة عن الفضاء الثقافي الغربي؛ والتحليل النفسي الذي له علاقة بتصوّرات الآخر وهواجسه ورغباته. يقصد دو سارتو بعلم الغيرية أو "الهيتورولوجيا" أوّلاً الموضوع الآخَر، المختلف عن المؤسّسة التاريخية التي يخضع إليها. فهو المادّة النصّية (أرشيفات، وثائق) أو المعمارية (معالم، أثار) التي يشتغل عليها المؤرّخ بتحويلها إلى "موضوع" القراءة والسبر. لكن يعود هذا الموضوع ليحدّد من الداخل طريقة الاشتغال وإرادة المعرفة والسلطة كما بيّنا قبل قليل. ويقصد به ثانياً ارتقاء العمل التاريخي في أشكال مختلفة. فهو يتغيّر في شكله ومضمونه بالاشتغال على موضوعه التاريخي. فلا يغيّر موضوعه بالفحص والقراءة بل يتغيّر في

---

(33) ميشال دو سارتو، **كتابة التاريخ**، ص14؛ وطالع أيضاً: لوي ماران، «المغامرة السيميائية، الضريح العرفاني»، في لوس جيار، **ميشال دو سارتو**، المرجع السابق، ص207-223.

ذاته كعملية في القراءة والتأويل. فهو إذ يحوّل موضوعه يتحوّل أيضاً في ذاته.

فالهيتيرولوجيا تعني وجود الغيرية في صُلب الهوية، وكيف أنّ هذه الهوية تتغيّر في مراحل اشتغالها على مواضيعها. فهي لا تؤثّر فقط في الآخر بإجراءاتـها وقواعدها، بل تتأثّر أيضاً بـهذا الآخر عندما يكون الاشتغال على الموضوع هو أيضاً الاشتغال على الذات. فلا يقوم المؤرّخ سوى بالاشتغال على ذاته ومراجعة بديهياته وفرضياته وتثوير تقنياته وعملياته فيما هو يشتغل على الموضوع. فالهيتيرولوجيا تربط بشكل وثيق بين العلم الذي يدّعيه المؤرّخ والخيال الذي يستبعده ولكن لا ينفكّ عنه: «العلم والخيال، يؤدّي هذا العلم-الخيال كغيره من الغيريات دوراً في الفاصل بين الخطاب العلمي واللغة العادية، وأيضاً في الضفّة التي يمكن إعراب الماضي فيها إلى الحاضر، وحيث ترتدّ التساؤلات التي لا تتلقّى تحليلاً تقنياً إلى استعارات سردية»[34]. الجانب العلمي هو إخضاع الموضوع للشبكة التقنية والمعلوماتية والإجرائية التي يلوّح بـها المؤرّخ كضامن للموضوعية والمصداقية، والجانب الخيالي هو كتابة هذا الموضوع بطريقة سردية تعبّئ كل الأساليب التي من شأنـها أن تقدّم وصفاً متكاملاً له.

ثالثاً: الواقعي والرمزي في الكتابة التاريخية

بين العلمي والخيالي، أو بين الواقعي والرمزي، لا يوجد تناقض ولكن تضايف، أو بالأحرى تكوير أحدهما على الآخر، لأنّ أحدهما لا يقوم دون الآخر، لسبب بسيط وهو أنّ الكتابة التاريخية تقنية وسرد، محتوى علمي وشبكة رمزية. إذا كانت التقنية تعوّل على «المكان» بحكم بُعده الاستراتيجي والتوسّعي في توزيع المعرفة وممارسة السلطة، فإنّ السرد يعتمد على «الزمن» الذي إذا جاء من الماضي ملأ الكتابة التاريخية بالأشباح لأنّـها تجوب أضرحة هذه الكتابة؛ وإذا جاء من الحاضر فإنّه يغمر هذه الكتابة بالخيال عبر المعادلات والرسوم التي تصوّر نوعاً من الواقع، وليس الواقع

(34) ميشال دو سارتو، **التاريخ والتحليل النفسي**، ص74-75.

في ذاته. فالعلاقة التي يقيمها المؤرّخ بالغيرية التاريخية هي علاقة الحاضر بالماضي، والأداة الراهنة بالموضوع العريق، والمكان الاستراتيجي بالزمن التكتيكي. إنّ الأمر الذي يجمع مكان العمل التاريخي بزمن الموضوع المدروس هو بلا شكّ الممارسات، لأنّ الماضي لا يُدرس في «الماضي» حتى وإن تحدّث عنه المؤرّخ بصيغة الماضي، بل هو يُدرَس ويُفحَص في «الحاضر»، أي في حاضر المؤسّسة التي ينتمي إليها المؤرّخ، وفي حاضر العمليات والممارسات. يتمفصل المكان بالزمن في هذا الفعل اليومي الذي يباشره المؤرّخ، والذي يشتمل على خطابات وسجالات وأيضاً كتابات.

لا ريب أنّ المؤرّخ يتحدّث في الكتابة عن موضوع الدرس والفحص ولا يقول شيئاً عن هذه الممارسات التي هي شرط إمكان الكتابة التاريخية ذاتها. فهل هو مدعوّ للكشف عن الممارسات التي يقوم بها في قراءته للتاريخ؟ ربّما لا يولي المؤرّخ الأهمية إلى أفعاله وعملياته تاركاً للسوسيولوجي عناية القيام بذلك كما هو الشأن مع سوسيولوجيا المعرفة العلمية عند ديفيد بلور وتوماس كوهن وبرونو لاتور. لكن يعتبر دو سارتو أنّ صناعة النصّ التاريخي الذي يتحدّث عن الماضي هو أيضاً صناعة للحقيقة. فلا تقع هذه الحقيقة في الماضي، حتى وإن بذل المؤرّخ الجهد والكدّ لإبرازها والمصادقة عليها بالبراهين والدلائل، ولكن تقع بالأحرى في الحاضر، أي في ممارسات الفاعل العلمي نفسه. لهذا السبب، وعلى منوال ميشال فوكو، كل معرفة تؤول بالضرورة إلى سلطة وكل سلطة هي حاملة لاعتقاد معيّن أي لحقيقة تقوم بترويجها، بالعقل أو بالعنف. فالامتناع عن الحديث عن مختبر الأفعال أو بوتقة الممارسات التي تجعل النص التاريخي ممكناً يمهّد الطريق لعلاقة "أسطورية" بالحقيقة والمراد بالأسطورة هنا «رواية تخترقها الممارسات الاجتماعية، بمعنى خطاب شامل يربط بين الممارسات التي لا يتحدّث عنها [المؤرّخ] ولكن يلتزم بها والتي في الوقت نفسه تنقصه وتشرف عليه»[35].

(35) المرجع نفسه، ص83.

عندما يُبرز المؤرّخ خطابه بنوع من التفاني والإنارة، فإنّه يحجب الممارسات بنوع من القهر والخديعة، مع أنّ الخطاب هو أيضاً ممارسة، أي ممارسة خطابية بتعبير ميشال فوكو[36]، لها قواعدها ونظام نشوئها وارتقائها وأيضاً دواعي تحوّلها وأفولها. فما يكشف عنه المؤرّخ هو خطابه حول الوقائع، وليس خطابه كممارسة، بمعنى خطابه كمعرفة، وليس خطابه كسلطة. فالسلطة الرمزية كامنة في العملية المعرفية حيث «تستعمل العلاقات المعقّدة بين الممارسات الاجتماعية والممارسات الدلالية»[37]؛ فهي تجمع في العمل التاريخي بين التربة الاجتماعية التي يشتغل فيها المؤرّخ والوسيلة الخطابية التي يستعملها. ومن خاصيّة الرمز أنّه يربط ويفصل في الوقت نفسه بين جزأين (sumbolon)، جزء جليّ يَعرضه المؤرّخ على الاستهلاك المعرفي، وجزء خفيّ يحدّد عملياته ولكن لا يظهر في النتائج، وهو الممارسة.

كذلك يقوم الرمز في الكتابة التاريخية بالوصل/الفصل بين جزأين، جزء بيّن وهو الخطاب المنطقي أو البرهاني الذي يتكلّم به المؤرّخ عن موضوعاته، وجزء متواري وهو الخطاب السردي والمجازي الذي يقوم بكبته أو التقليل من شأنه، لأنّه ليس علّة الموضوعية والمصداقية. لكن حتى وإن قام باختزاله إلى بلاغة ثانوية، فهو يبقى ملتحماً مع الخطاب البرهاني، لا ينفكّ عنه، مثلما لا يمكن عزل "وجه" القطعة النقدية عن "قفاها"، فهما متضايفان. كذلك، لا يمكن عزل الكتابة النقدية عن الكتابة السردية في نصّ المؤرّخ حتى وإن كان من الضروري التمييز بينهما لأنّهما ينتميان إلى نظامين مختلفين في التدوين والتفكير. ولا يمكن أيضاً عزل المشاعر والانفعالات والتصوّرات التي يحملها المؤرّخ عن الخطابات والجدالات التي يمارسها في مختبره التاريخي. فالكتابة التاريخية هي الشاهد على خليط

---

(36) ميشال فوكو، **نظام الخطاب**، باريس، فلاماريون، 1971 (الترجمة العربية لمحمد سبيلا، دار التنوير، 2007).

(37) ميشال دو سارتو، في مائدة مستديرة جمعت جورج دوبي وجوليا كريستيفا، مجلة **لارك**، آكس أن بروفونس، عدد 72، 1990، ص82.

من الذاتي والموضوعي حيث لا يمكن للمؤرّخ أن يعلّق أحكامه وتقديراته مطلقاً، بل لهذه الأحكام والتخمينات دوراً لا يُستهان به في تشكيل خطاب حول التاريخ. لا يمكن اعتبار الذاتي في الكتابة التاريخية كعائق معرفي ينبغي التخلّص منه، وهل بإمكان المؤرّخ أن يدع جانباً أحكامه ويمتثل بشكل مطلق للموضوعية التي يروم إليها؟

إنّ هجر الذاتية في الموضوعية هو بالأحرى العائق في كتابة التاريخ، ولا ينبغي أخذ الذاتية هنا بالمعنى السلبي كانفعالات تشوّه المسار السليم للعمل التاريخي، بل بالمعنى الإيجابي كحُكم أو حصافة أو تعقّل بتعبير بول فاين الذي أوردناه في بداية هذه الدراسة. لقد تأسّست الكتابة التاريخية على قطيعة تامّة بين الذات والموضوع، أو بين الحاضر والماضي، ولكن الأمر الذي تجاهلته هو أنّ الذات لا تنفك عن الموضوع، لأنّ هناك دائماً الأحكام أو الأذواق التي تدخل في بناء الموضوع التاريخي المراد دراسته؛ ولا ينفكّ الماضي عن العودة في الحاضر في شكل أطياف تنظّم بشكل خفي صيغة القراءة ونمط التأويل، إذ المؤرّخ أمام الوثائق والأرشيفات هو بالفعل أمام أطياف، لأنّ أصحابها ذهبوا ولكن أثارهم بقيت. يُدرج دو سارتو في العمل التاريخي ما سمّاه فرويد بـ«اقتصاد المشاعر»، حتى وإن كان لا يهدف إلى «نفسنة» هذا العمل، وإنّما تبيان دور الأمور المتوارية التي تنظّمه ولكن لا يعترف بها المؤرّخ كعوامل مؤسّسة لخطابه: «لقد قام فرويد بتعديل «النوع الإسطوغرافي» بإدراج في التحليل ضرورة تأشير موقعه (المشاعري، المخيالي، الرمزي). فهو يجعل من هذا الشرح شرط إمكان الوضوح، ويعوّض الخطاب «الموضوعي» (الذي يهدف إلى الحديث عن الواقع) بخطاب يتّخذ شكل «الخيال» (إذا عنينا بالخيال النص الذي يعلن عن علاقته بالمكان المتفرّد لإنتاجيته)»[38].

إنّ تكوير الذات على الموضوع أو الواقع على الخيال من شأنه أن يُظهر الطابع الرمزي للكتابة التاريخية. ولا يتجلّى الطابع الرمزي في ما تدلّ

---

(38) ميشال دو سارتو، **التاريخ والتحليل النفسي**، ص89.

عليه هذه الكتابة، ولكن أيضاً في ما تقوم به أو تمارسه، لأنّه لا يمكنها أن تتحدّث عن الواقع، لا يمكنها أن تصيغ خطاباً عن الماضي ما لم توضّح علاقتها بالموضوع الذي تدرسه وهذه العلاقة ليست ميتافيزيقية بل واقعية تتبدّى في الممارسات التي تنتهجها والإجراءات التي تعمل بـها. فكل علاقة بالماضي وكل كتابة للتاريخ ليست تصوّرية تغلب عليها منظومة الأفكار بل حُكمية تُوزن فيها قيمة الأفكار؛ وليست مجرّدة تمتثل إلى المتعاليات أو القصديات، بل محايثة تُجهر بـها العمليات. وهذا يفسّر لماذا مسار الإنتاج هو أولى من المنتوج النهائي في نظر دو سارتو، لأنّ عملية الإنتاج تُبرز كل العوامل الذاتية والموضوعية التي كانت هي سبب إمكانـها، وتكشف عن الأخطاء والهفوات والسجالات والعلاقات في القوّة، بينما المنتوج النهائي، المعروض على الاستهلاك المعرفي أو الثقافي أو السياسي، يُخفي كل هذه الشروط ليُبرز جمالية الصناعة. إنّ مسار الإنتاج هو الطريق النظري والعملي الذي تتمفصل فيه كل الملكات الذهنية واليدوية وينعطف فيه العقلاني على الخيالي ويندمج فيه البرهاني بالمجازي أو المنطقي بالبلاغي.

يعوّل دو سارتو على هذا التكامل في المعرفة التاريخية ليعطي لكل ذي حقّ حقّه، فلا يطغى الموضوعي أو العقلاني بصلابته أو فظاظته العقيمة والباردة، ولا يطغى الخيالي بعنفوانه المسترسل أو إفراطه الوهمي. الرهان هو إيجاد توازن مشترك ودفع المظالم التي لحقت بالأوجه البيانية. إذ من التعسّف اعتبار البلاغة مجرّد خطاب للتنميق أو سلاح في المراوغة كما لصق بـها هذا الوصف منذ الصراع العريق بين السوفسطائية وأفلاطون. يعيد دو سارتو للبلاغة مكانتها اللائقة بـها ويصحّح المزاعم أو الأحكام المسبقة التي جعلت منها فرعاً معرفياً هامشياً لا يرتقي إلى العلمية. في الحقيقة، لا يتّخذ دو سارتو البلاغة كمعيار في العلمية أو الموضوعية، بقدر ما يعتبرها ذخائر لغوية ثرية أو مفاتيح أسلوبية ضرورية في تشكيل الخطاب التاريخي: «تشكّل البلاغة حقلاً (تمّ حصره في ما أصبح عبارة عن «أدب») تتطوّر فيه الأشكال الصورية لمنطق مغاير لما هو عليه في «العلمية». لا تنتمي هذه المسارات إلى عقلانية الأنوار التي تحبّذ القياس والتماسك والتطابق وإعادة الإنتاج. فهي تنتمي بالأحرى إلى التعديلات أو التقليبات أو الالتباسات أو

التشويهات التي تستعملها اللُعب تجاه الزمن (الفُرَص) والمكان التماثلي (الأقنعة) في علاقة الآخر بالآخر»[39].

تستقل البلاغة بطريقتها في المعالجة النظرية بأدواتها الخاصّة بها التي هي ليست أقل معقولية من كل منهج يبتغي الموضوعية والحصانة العلمية. هناك اختلاف في الدرجة بين البلاغة والعلم تبعاً للمجالات. فالتاريخ يجمع بين الاثنين، فيما تنفرد الفروع الأخرى مثل الفيزياء بالعلم، نظراً للاختلاف في طبيعة الموضوع وصيغة المعالجة والتحليل. فليست البلاغة نقيض العلم أو عدوّ الحقيقة، بل طريقة في النظر والفحص لها معجمها (الأوجه البيانية) ومنهجها (الأسلوب). ونعرف اليوم أنّ هناك تنامي في الاهتمام بالبلاغة إلى جانب البرهنة أو الحِجاج، لتبيان أنّ الأوجه البرهانية لا تختلف عن الأوجه البيانية، بل بينهما تكامل، وهو ما سعى دو سارتو لتبيانه في نطاق الكتابة التاريخية. الأساليب البيانية هي بمثابة «الباده» الفارّ والعابر الذي يتسلّل في صروح «البداهة» لا ليكون العائق أو عنصر التشويه، بل ليكون عنصر التلطيف يمنح للخطاب مسحة جمالية إلى جانب المضامين المعرفية.

لا يفكّر دوسارتو في هذه الثنائية (البرهاني/البياني، الخطابي/السردي، المنطقي/الأسلوبي، الذاتي/الموضوعي، إلخ) من وجهة نظر "مانوية"، بقدر ما يكشف فيها عن جدلية دينامية تميّز الحياة الثقافية والعلمية للكتابة التاريخية. قد يتّخذ المؤرّخ الوسائل الكفيلة لقهر هذه اللطائف البلاغية ليحتكم إلى الكثائف الإجرائية التي تنمّ عنها التحاليل المعقّدة والتفسيرات المركّبة، أي أنّه ينتصر للمفهوم على حساب المجاز، وللعلم على حساب الخيال. لكن هذا مجرّد وهم في نظر دو سارتو ما دامت الكتابة التاريخية ليست علماً دقيقاً وصارماً بالمعنى الشائع والمألوف، بل تنطوي على كل الأشكال النظرية والمعرفية، العلمية منها والأدبية. وبالتالي لا يمكن الحديث عن الكتابة التاريخية ما لم يتمّ ربط هذه الأشكال في جدلية فاعلية ومثمرة، وما لم يتمّ اعتبار الممارسة كمعادلة حاسمة في إرساء قواعد العمل التاريخي. وهو الرهان الذي عوّل عليه دو سارتو في مقاربة

(39) المرجع نفسه، ص117.

العمل التاريخي، كمؤرّخ اشتغل على النصوص الدينية والعرفانية، وتيقّن بأنّ ما قرأه من وثائق وأرشيفات لم يكن فقط مشكلة الماضي، بل هو أيضاً معضلة الحاضر، لأنّ الأسئلة المطروحة بشأن التاريخ وأمواته وحروبه وحضاراته هي استفهامات تراود الحاضر في سياسته للحقيقة والذاكرة والثقافة.

الفصل السابع عشر

الحفريات والبحث عن الانظمة الضائعة

د. قاسم جمعة(*)

تعقيب مسبق:

الحفريات فينومينولوجيا جديدة شغلها الاهم، تضاريس الخطاب المنطوق والمكتوب مدفوعة بقصدية محددة هي معرفة انظمة وقواعد الخطاب. وفك الشفرات المعرفية للعلوم والمعارف عن طريق الوصف المجرد. ولاتعير الحفريات اهمية للمعنى والذات كما هو الحال عند هوسرل (1859 – 1938) الذي يعرف الفينومنولوجيا "بانها العلم الكلي للمعرفة الانسانية ولكافة العلوم الممكنة،وانها اسبق من شتى المعارف والعلوم الاخرى،التي لابد ان تستمد شرعية وجودها من الفينومنولوجيا باعتبارها الفلسفة الاولى لكل المعارف الممكنة وهي ايضا العلم الدجيقيق الذي سيصبح معيارا لبقية العلوم الاخرى"(1) اضف الى هذا ان الفينوومنولوجيا هي علم الشعور الذي يطمح الى وصف ما يتجلى للوعي من ماهيات الوقائع الانطولوجية باستخدام الايبوخية والحدس المتعالي لمعرفة العالم.اما اركيولوجيا فوكو فهي تتراوح بين الوصف الصوري والعملية التقييمية.

(*) مدرس الفلسفة في كلية الاداب – الجامعة المستنصرية.

(1) سماح رافع:الفينومنولوجيا عند هوسرل، دار الشؤون الثقافية بغداد ط1، 1991، ص93.

ان الحفريات منهجية وضعية لاتعير اهمية الا لما يظهر على سطح اللغة التي بدورها محكومة بانظمة شكلانية بنيوية.وهي بنفس الان تحكم على حقيقة الخطابات من جهة قربها من هذا النظام او ذاك؟.

تسند الحفرياتُ الوجودَ للتشكيلات الخطابية بعناصرها الاربعة: الموضوعات والتعابير والمفاهيم والاستراتيجيات النظرية. وهي كلها خاضعة لانظمة حفرية صورية لاتراها سوى العين الفوكوية. بل هي تكاد تكون اسقاطات ذاتية خرجت من خطاب يعاني من هستيريا (الانظمة الخطابية).

انها التركة الثقيلة من البنيوية على الذاكرة الفوكوية بمشاركة الاخرين: شتراوس، التوسير، بارت، لاكان..الخ وكل في ميدانه الخاص ليفرض اقنومه (البارد) على جسد التاريخ الحي. فالبنية الساكنة والانظمة التي تؤسسها هي الطفل المدلل، كما يقول شتراوس في احدى احاديثه.

ان البحث الحفري عن الانظمة الخطابية عملية بحث عن الجانب المعتم وغير المجدي، لانها تبرز الانظمة الشكلانية بعيدا عن الذات والمعنى والعقل والحقيقة وبقية مقولات التاريخ الانساني. كالاستمرارية والتواصل التاريخي والاتصال الغائي بين الاحداث التاريخية ومحايثة العقل للشأن التاريخي انها بحث عن كل ما يثبط ارادة الذات الفاعلة والقدرة الواعية.انها بكلمة موجزة نزعة عدمية تستلهم الافق النيتشوي والهيدجري مع الانجازات المتاحة في حقول العلوم الانسانية كالالسنية والتحليل الانثروبولوجي والنفسي والسياسي.

فالقول بأن التاريخ من جهة الخطاب المعبر عنه يخضع لانظمة خطابية مجردة يتساوى عندي مع القول بان التاريخ قد انتهى كما يلمح من خطاب فوكوياما وهنتنغتون؟

وبالتالي اننا لابد ان نطيع معنى هذا السيناريو الفوكوي الذي اخذ بالتراجع عن محدداته الابيستمولوجية ليضيف الى اهتماماته مجال السلطة الحيوية والحكوماتية او الحكمانية.

مصطلحات أولية لفهم الحفريات:

قبل الخوض في البحث ارتأينا ان نقف على مجموعة من الاصطلاحات الفوكوية لما لها من اهمية قصوى في الفهم والتحليل الدقيق والنقدي الذي نطمح له في هذه السياحة التي تريد مراجعة ما قيل وما لم يقل اوما لم يفكر فيه في النسق الفوكوي..

فماهي دلالة العبارة والندرة والخارجية؟ وماهي الممارسات الخطابيةوغير الخطابية؟ ما الارشيف والقبلي التاريخي ؟وما هو الخطاب ؟وماهي ادوات فوكو المنهجية التي عرضها في فلسفته الاركيولوجية البنيوية كالانفصال والابيستمي والسلاسل...؟الخ من الادوات الاجرائية الابيستمولوجية واتي اراد لها فوكو ان تحرر البحث التاريخي من هذه الاشكال الانثروبولوجية في فهم العالم والذي سيطرت عليه اوهام انسانية..كالذاتية والعقل والحرية الاتصال والاصل والهوية والحقيقة..الخ من المفاهيم التي يرفضها العقل المابعد الحداثوي موكدا في الوقت نفسه الاختلاف التشتت والانفصاال والقطائع.

العبارة عند فوكو هي اصغر وحدة وعنصر في الخطاب[2]. ويفرق فوكو العبارة عن القضية والجملة والفعل اللساني للتأكيد على اهمية دلالة المصطلح الحفري... فالعبارة قد تختلف مثلا (لم يصغ احد)و(صحيح ان احدا لم يصغ)الا ان القضية تبقى ثابتة رغم التغير الذي لحق بالصيغة العبارية... وميدان القضية المنطق وميدان الجملة النحو وميدان الفعل التحليل.وهي تعد الاساس لغيرها باعتبار انها ممارسة في تلك الحقول[3].

اما معنى الندرة فهو مبدا يحكم تمايز الخطابات عن بعضها البعض.فضلا عن الخارجية والتراكم، فالتحليل الاركيولوجي بحث في ندرة البنى الخطابية.

---

(2) ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ت سالم يفوت، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، ط1 1986ص78.

(3) المصدر نفسه: ص80 وما بعدها.

فهي ليست مبحث في الجانب المجازي او التأويلي يريد الوصول لمعنى النص او الاشارة او الدال..انها عملية بحث مقصودة عن الخطاب المبعثر والانقطاعات التي تعتري بنية نص او خطاب ما[4].فالندرة والتراكم والخارجية سمات الخطاب الفوكوي الذي سوف به يخالف خطاب التاريخ التقليدي.فهي بدائل التحليل الخطابي المقترح من قبل الحفريات. فبدلا من البحث المعنى الكلي فان الحفريات ستبحث عن المعنى النادر والشاذ وبدلا من الاصل المتعالي للخطاب سوف يقصد البعد البراني للنص والخطاب.والتراكم بدوره سوف يلغي امال الاصول المفقودة؟[5].

اماالممارسة الخطابية فهي شروط ممارسة خطاب ما. وهي برأيه: "مجموعة من القواعد الموضوعية والتاريخية المتبقية المعينة والمحددة دوما في الزمان والمكان والتي حددت في مدة زمنية بعينها في نطاق اجتماعي واقتصادي وجغرافي ولساني،شروط ممارسة الوظيفة العبارية.."[6]. من هنا يتضح اختلافها عن بقية منظومات التفسير والفهم..فهي منهج يبين الاختلافات والتبعثرات لانظمة الخطابات[7]. وفي كل تشكيلة خطابية موضوعات ومفاهيم وتعابير واستراتيجيات فكرية..

القضية الاهم برأي الفكر الفوكوي اكتشاف العلاقات الخطابية التي هي(انظمة) تحكم كل ممارسة خطابية والتي تتميز ب"اقتطاع حقل معين للموضوعات وبتحديد منظور شرعي لموضوع المعرفة وبضبط معايير معينة لصياغة المفاهيم والنظريات"[8]. اذ ان ما يخترقنا في العمق وما يوجد قبلنا وما يسندنا في الزمان والمكان كان هو النسق..كما يقول فوكو[9].

ونتسائل اذا كانت هذه العلاقات الخطابية بما انها اعراض للخطاب

---

(4) المصدر السابق: ص113 وما بعدها.

(5) ص119.

(6) ص111.

(7) ص37 وما بعدها.

(8) ميشيل فوكو: دروس ميشيل فوكو، ت محمد ميلاد، دار توبقال المغرب، ط1 1994 ص7.

(9) ينظر ملف بيت الحكمة المغربية عن ميشيل فوكو، ص6.

فكيف نفسر وصف فوكوالمزدوج لها تارة بالجانب العلي السببي وتارة اخرى بالجانب التفسيري الوصفي..؟. انها موضوع للحفريات واداة للكشف عن الموضوع بنفس الوقت.

اما معنى الماقبلي التاريخي فهو لا يعني به عقلية عصر ما او خصائصه التاريخية بل "ما يقتطع من التجربة في فترة معينة حقلا معرفيا ممكنا ويعمل على ابرازه،محددا نمط وجود الموضوعات التي تظهر فيه،ومعززا النظرة اليومية بقوى نظرية،ومعينا الشروط التي يمكن بحسبها انشاء الخطاب حول الاشياء واعتباره صادقا"[10]. ويميزه فوكو عن القبلي الصوري ويرفض بشدة التوفيق بينهما فهما لا ينتميان الى نفس المستوى والطبيعة[11]..الا انه في الحقيقة الاثنين لهما نفس المعنى بنظري..في النهاية هما قواعد صورية تحكم الافراد بنسق فكري منضبط ومحدد.ويساوي هذا المعنى الارشيف الذي "هو قبل كل شي قانون ما يمكن ان يقال والمنظومة التي تحكم العبارت كاحداث فردية وما يجعل كل ما قيل ينتظم حسب انتظامات نوعية"[12].

ان الارشيف الذي يكشف عن مجموع الانتظامات التي تحدد الممارسات الخطابية،هي نافذة لانهاء كل نزعة تاريخية تطمح الى الاتصال التاريخي والبعد الانساني وبكلمة موجزة الارشيف لايعني "النصوص التي حافظت عليها ثقافة ما وتوجد بحوزتها كوثائق تدل على ماضيها الخاص،او كشاهد على هويتها الاصلية ولا اقصد به المؤسسات التي تعمل في مجتمع ما على حفظ وخزن خطاباته،قصد الاحتفاظ بها واللجوء اليها عند الحاجة.."[13]. انه نظام صوري للخطاب.فهو ما يؤسس الاختلاف الخطابي.انه يمثل "الافق العام الذي ينتمي اليه وصف التشكيلات الخطابية

---

(10) ميشيل فوكو:الكلمات والاشياء، ت فريق من المترجمين مركز الانماء القومي بيروت، 1989، ص144.

(11) ميشيل فوكو:حفريات المعرفة، ص61.

(12) نفس المصدر:ص124.

(13) نفسه: ص123-124.

وتحليل الوضعيات وتحديد الحقل العباري"[14].

ان الانظمة الخطابية التي تسعى اليها الحفريات تؤكد الاختلاف وتبرز اي اختلاف بين خطاب واخر فالحفريات ترى "على اننا اختلاف وان عقلنا هو اختلاف الخطابات وان تاريخنا هو اختلاف الازمنة وان انانا هو اختلاف الاقنعة "[15].ويتبنى ميشيل فوكو الفهم البنيوي للخطاب اذ انه يدور في محورين:

1. الصيغة او الشكل الذي يتحلى به المجموع العباري او الخطابي،فالخطاب يعبر عن بنية العلاقات كما هو الحال عند الشكلانيين الروس وتودوروف او اصحاب نظرية الادب (البويطيقا)[16].
2. الخطاب هوالذي يحقق قناة التواصل بين الذوات من خلال اداءالمعنى، فالخطاب رسالة تؤدى من اجل ابلاغ المعنى الى الاخرين.فكل قول يفتروض متكلم ومستمع ويكون لدى المتكلم مقصد التاثير في الاخر على نحوما كما يقول بنفست.[17].الا ان الخطاب عند فوكو اقرب للفهم الاول ذي الطابع البنيوي.انه ممارسة وحدث.

ان الحفريات تنظر الى الخطاب كونه ممارسة تحكم الاداء الساعي لانتاج الحقيقة. بوصفها حدث منفرد ومختلف[18].والخطاب يصبح حدثا اذا تحقق في الحاضروارتبط بالشخص المتكلم ونسق ثقافي معين.وكذلك تم بفعل التحاور بين الذوات وتحقق معنى للتحاور كما يعتقد ريكور[19].

---

(14) ص126.

(15) نفس المصدر: ص125-126.

(16) ينظر للمزيد: سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي، المركزالثقافي العربي، الدار البيضاء، ط3 1997، ص13.وعدد 8 من مجلة العرب والفكر العالمي، 989، ص4-وما بعدها.وكتاب اصول الخطاب النقدي الجديد، ت احمد المديني، بغداد ط1987، ص11-30.

(17) ديان مكدونيل: مقدمة في نظريات الخطاب، ت عز الدين اسماعيل، المكتبة الاكاديمية مصر، 2001، ص37.

(18) ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ص83-84.

(19) بول ريكور: من النص الى الفعل، ت حسان بورقية ومحمد برادة، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، القاهرة ط1 2001 ص80 وما بعدها.وينظر للمزيد كتاب =

والحفريات تنظر الى الاحداث التاريخية في تشكيلها الخطابي، اذ المادة التي ستكون مواجهتها هي الحدث المتشكل والمتمظهر. فكل شي سوف يصبح خطاب، مثلما سوف يؤكد فوكو ان السلطة هي ذاك البعد المسيطر على حركة التاريخ اذا جاز القول لاسيما في خطاب فلسفته المتأخرة.واما الانفصال يصيب الخطاب قبل ما يصيب الحدث التاريخي اذ يقول "إن الانفصال ليس مجرد حادث من الحوادث الكبرى التي يشهدها التاريخ،بل هو اولا وقبل كل شي حدث يصيب العبارة على بساطتها... تلك العبارة التي تنبجس بغتة في التاريخ وتظهر كحدث لا أصل له"[20]. الحدث اصبح ينظر اليه في المنهج الاركيولوجي من الجانب الشكلاني اللغوي بعيدا عن اصول البحث التاريخي التقليدي كالانسان والمعنى والحقيقة والاصل والغائية..الخ.

ان الرؤية ال التاريخية في الحفريات تؤكد على اهمية العلاقات الخطابية،وهو مما ادى به الى مناقشة تاريخ الافكار وتاريخ العلوم ومبادئ البحث التاريخي كالنمو والتاثيروالاثر والتقليد والمؤلف والاستمرارية والاتصال التاريخي بين الاحداث وكبديل لهذا الطرح الذي يعد تقليدي مقارنة بما تريده الحفريات من اصول جديدة في الرؤية التاريخية كالحدود والسلاسل والممارسة الخطابية والقطيعة والانفصال...

ان هم الحفريات الفوكوية التوصل الى العلاقات الخطابية المعبرة عن انظمة الخطاب التي يخضع لها. وهو مما يؤكد بعديها الوصفي والعلي[21].

ان حفريات فوكو تطمح من بين ما تطمح اليه:

1. اعادة النظرفي ارادتنا للحقيقة.
2. اعادة طابع (الحدث)الى الخطاب.

= البنيوية واخرين لمؤلفه اوزياس، ت ميخائيل فحول، منشورات الارشاد القومي دمشق1972، ص244-265.

(20) ميشيل فوكو: مصدر سابق، ص28.

(21) اوبير دريفوس وبول رابينوف: ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، ت جورج ابي صالح، مركز الانماء القومي بيروت، ص74 ومابعدها.

3. رفع سيادة الدال.

وهذه الغايات والمهام تقابل ثلاث مهام في التاريخ (الاخر) الذي لاتتبناه الاركيولوجيا، التاريخ الذي يرى ان الخطاب كتابة تقوم بها ذات يعبر بالضرورة عن تجاربها واغراضها اضف الى هذا انها تريد التاكيد على ان الخطاب هو انعكاس لتلك الحقيقة اللامتناهية والمعنى الذي يرغب في اختراقها عبر التاريخ[22]. وتساند الاركيولوجيا في هذه المهام الجينالوجيا النيتشوية التي تصف الخطاب المتحقق داخل السياق السلطوي او بمعزل عنه[23].

الجينالوجيا تريد ملاحقة البدايات التي سوف يلاحقها التشتت والانفصال. فليس هناك استمرار تاريخي بلا انقطاع وديمومة بلا تبعثر... انها تكشف عن البدايات الاولى المؤسسة لكل اصل (مفارق) من اجل بيان تهافته[24]. ان التاريخ الاركيولوجي- الجينالوجي ضد الذاكرة والهويات والحقائق المتعالية التي تريد استجلاء ماهيتها من خلال نصها الخازن لدلالتها السحيقة في القدم.فهذه الرؤية لا تختزل التنوع الزمني كما لا تركن الى كلية منغلقة على ذاتها،ولا تجعلنا نتعرف على ذواتنا في كل الازمان وتصالح بين التحركات الماضية وتجمع بينها... انها تؤكد التشتت والانفصال والفوارق والهوامش، وهي لاتعير اي قيمة للثبات[25]، ولن تتاتى لنا كما يقول فوكو... جينالوجيا القيم والاخلاق والزهد والمعرفة من طريق البحث في الاصل والاهمال لكل مراحل التاريخ،بل من باب الوقوف الطويل والمتأني عند البدايات،البديات بكل تفاصيلها واتفاقاتها والاهتمام الدقيق بقبحها وسخفها وانتظار بزوغ طلعتها من غير اقنعة وبوجه الآخر[26]... يصبح التاريخ تاريخاً فعلياً متى استطاع اقحام الانفصال في

(22) ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ت محمد سبيلا، دار التنوير بيروت، ص30 وما بعدها.

(23) نفس المصدر: ص39-44.

(24) سالم يفوت: الزمان التاريخي من التاريخ الكلي الى التواريخ الفعلية، دار الطليعة بيروت، ط1- 1991، 60 وما بعدها.

(25) ميشيل فوكو: جينالوجيا المعرفة، ت احمد السطاتي، دار توبقال المغرب، 1988، ص57.

(26) ميشيل فوكو: جينالوجيا المعرفة، ص52.

الوجود الذي "سيحفرالاساس الذي نسعى لاقامته عليه ويشن حملة على اتصاله المزعوم"[27].

ان الحس التاريخي الذي تمتلكه الجينالوجيا يخالف التاريخ الخطي التقليدي الاتصالي. فالجينالوجيا تمتاز بـ:

1. انها تقلب العلاقة التي تقام بين بزوغ الحدث والضرورة المستمرة. . . انها لا تريد ان تجعل الاحداث التاريخية وتغيراتها ضمن المنظور اللاهوتي والميتافيزيقي اللذان يؤمنان بالغائية وتسلسل الاحداث التاريخية. . . بل انها تبرز الحدث في تفرده ووحدته.
2. وهي منهجية تشخيصية اقرب الى الطب في النظر الدقيق وتحليل الاعراض، فالتاريخ يرادف الفيسولوجيا.
3. انها معرفة منظورية متحيزة. فهي ترفض موضوعية البحث التاريخي. اذ تؤكد الموقع والمنظور الخاص الذي يتبناه المؤرخ. فضلا عن ذلك ترفض الجينالوجيا مفاهيم التاريخ الاخرى وهو ما يقربها من الاركيولوجيا.فكل ما تعثر عليه الجينالوجيا لايحيل الى هوية اصل ثابت اولي،بل اختلال وشتات ولا شي غير الشتات[28]. ان فوكو يساوي بين اهمية الاركيولوجيا والجينالوجيا مع اعطاء الاهمية لمنهج البنيوية الذي يدرس برايه التراكم الوثائقي. . . كالعلامات والآثار والاشارات التي الانسانية في الماضي والتي ما زالت تكونها يوميا وبعدد متزايد حولها. . . فهي تجعل كل شي وثيقة برايه لكي تكشف النسق الذي تخضع له في خطابها المكتوب او الشفهي. المعنى الذي يقربها من اركيولوجيا فوكو وحتى انه يسميها الديكسولوجيا في اشارة الى كل بحث يراد منه دراسة الاثر من حيث انه وثيقة[29].

---

(27) نفس المصدر، ص59.

(28) ميشيل فوكو: جينالوجيا المعرفة، ص59 وما بعدها.

(29) ميشيل فوكو: البنيوية والتحليل الادبي، ت محمد الخماسي، مجلة العرب والفكرالعالمي، العددالاول 1988، ص15-20.

مهام الحفريات وخصائصها:

يحدد فوكو معنى الحفريات في كتاب (حفريات المعرفة) بصورة ادق من اعماله الاخرى التي انتابها الغموض وعدم الوضوح من هنا يقول "حان الوقت لاضفاء التناسق عليها-يقصد ابحاثه الفلسفية واخراجها الكامل او على الاقل ان نتمرس بذلك وهو ما نحاوله في الكتاب الذي بين ايدينا. . . "[30].

ان الحفريات ثورة منهجية تريد القضاء على كل مقولات النهج التاريخي المألوف،والتي سوف تتسائل عن نمط جديد من الاسئلة مثلا "كيف نعين مختلف المفاهيم التي تسمح للتفكير في مفاهيم العتبة والفصل والقطيعة والتقلب والتحول؟ على وفق اي مقاييس سيتم الفصل بين الوحدات التي نهتم بها،فما الذي يحدد علما من العلوم اومؤلف من المؤلفات او نظرية او مفهوما او نصا؟ وكيف نعمل على تنويع المستويات التي يمكن ان نضع انفسنا والتي ينطوي كل منها على تطبيقاته الخاصة وشكل تحليله"[31].

الحفريات مشروع يوصف الخطابات والعبارات الملفوظة والمكتوبة التي تخضع لمستويات مختلفة من التنظيم، فما الذي يجعل عبارة ما تظهر دون ان تظهر عبارة اخرى بدلا منها؟.. ان هم منهجه الاساسي هو"التعامل مع العبارة كشيء قائم الذات لا يحيل الى شيء آخر والنظر الى ما في خصوصيتها وتميزها كحدث لا اصول له،وتحديد شروط وجودها،وتعين حدود تلك الشروط بكيفية دقيقة وواضحة، مع أبراز الترابطات القائمة بين العبارة وعبارات اخرى لها صلة بها والاشارة الى بعض اشكال التعبير او الاداء التعبيري الاخرى التي تستبعدها وتقصيها"[32].

إن الحفريات ترتبط بالاعمال الفلسفية منهجيا تاريخ الجنون ومولد العيادة والكلمات والاشياء وتتعزز بنتائجها[33].

---

(30) ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ص15.

(31) نفس المصدر: ص7.

(32) ميشيل فوكو: المصدر السابق، ص27.

(33) نفسه: ص73.

قد يفهم خطا ان الحفريات ليست لها صلة بالتاريخ، بل ان الاصح قولاً إن الحفريات رؤية جديدة في التاريخ.

اما معنى الحفريات القاموسي فيعني العلم الذي يدرس الاثار الحجرية والاشكال المدروسة والمنظورة القديمة التي تشكل نمطا ثقافيا لفئة معينة من الافراد او المجتمعات البشرية.غاية العلم الحفري كشف هذه الاثريات والمنحوتات والمنقوشات وابراز معالمها عن طريق آليات التنقيب والحفر. . الخ[34].

ان لفظة اركيولوجيا تعود في استخدامها الى القرن (17). ولقد استعملت لفظة (اركيولوغ) للدلالة على معنى ممثلي الدراما بالايحاء الذين يمثلون الاساطير على المسرح، ولكن هذا المعنى تلاشى وتطور الى المعنى المتداول. وهنالك علوم اركيلوجية مختلفة حسب غاية كل علم[35].

وينظر المؤرخ التقليدي للوثيقة على انها مجال الذاكرة التاريخية.اما المؤرخ الاركيولوجي فانه يبعثرها ويبين انظمة اختلافها وهي تخضع لمستويات وسلاسل متنوعة.انها تنظر الى الوثائق كنصب اثرية وتعرض كمية من العناصر التي ينبغي عزلها والجمع بينها وابرازها والربط بينها وحصرها في مجموعات بعكس التاريخ الذي يحول النصب الى وثائق وذاكرة[36].

لقد تمخض عن الرؤية الاركيولوجية نتائج منها:

1. تحول الاهتمام من ابراز العلاقات بين الوقائع المتجاورة الى مشكل جديد هو "تكوين السلاسل وتحديد العناصر كل منها وتبين حدودها وابراز العلاقات التي تميزها، وصياغة قانونها وفق ذلك، وتحديد العلاقات بين مختلف السلاسل لأقامة سلاسل من السلاسل.
2. اعطاء اهمية قصوى للانفصال بدلا من الاتصال.

---

(34) جورج ضو: تاريخ علم الاثار، ت بهيج شعبان، منشورات عويدات بيروت، ط3 1982، ص6-18.

(35) المصدر السابق، ص6-7.

(36) ميشيل فوكو: مصدر سابق، ص9.

3. التحول من الرؤية التاريخية الشاملة الى رؤية تاريخية تهتم بالعلاقات والانقطاعات وانظمة تزامنها[37]. . .

الانفصال اضحى اداة وموضوع البحث في الوقت نفسه. وهي مفارقة تطبع مفهوم الانفصال برأي فيلسوفنا.

إن الانفصال مفهوم اجرائي وممارسة تاريخية "ان احدى السمات المميزة للتاريخ في ثوبه الجديد، هي هذا التحول الذي اصاب مفهوم الانفصال، اي انتقاله من كونه عائقا ليصبح ممارسة. إذ لم يعد يلعب دور قدر خارجي ينبغي الغاؤه، بل صار يلعب دور مفهوم اجرائي يوظف.." والحفريات لا تقلل من اهمية الاحداث التاريخية المنفصلة بل تريد اعادة الاعتبار للمنفصل الذي يخضع مع المتصل لانظمة متعددة.الا انه يصح القول ان المنفصل يحتل اهمية اكبر من المتصل[38]. ومن هنا نفهم سر دحضه لمفاهيم التاثير والاثر والكتاب والمؤلف والتقليد.. الخ من الاصول المعتمدة في البحث التاريخي المعروف برؤآه الانسانية والغائية المؤكدة لبعد الاتصال والمهمشة من دور واهمية المختلف والهامشي.وبذا فهو يتابع المعطى الابيستمولوجي المؤكد على اهمية الانفصال سواء عند باشلار وكانغيلم وميشيل سير ومارسيل غيرو ولوي التوسير ناهيك عن جهود مدرسة الحوليات الفرنسية في التاريخ بجهود فرنان بروديل في كتابه(البحر الابيض المتوسط والعالم المتوسطي على عهد فيليب الثاني). ولوروالادوري في كتابه (تاريخ المناخ منذ العام ألف) وجاك لوغوف في كتابه (حضارة الغرب في العصر الوسيط) وآخرين.. فالقاسم المشترك بين المؤلفات "هو انها لا تركن الى التناول الخطي الطولاني لتسلسل الافكار والوقائع، بل تقف عند الحقب والمراحل، مبرزة مختلف التواطؤآت واشكال الانتظام التي ميزتها.فهي تواريخ غير طولانية خطية اي لا ترصد تعاقب الظواهر والاحداث، بل تواريخ عرضانيةلا تضحي بالخصوصيات وألوان التفرد التي تميز مستوى

(37) ص9 -12.

(38) نفس المصدر: ص 165 وما بعدها.

ميكروتاريخيا ما لصالح التسلسل والتعاقب والشمول والكلية"[39].

الحفريات بين تاريخ الأفكار وتاريخ العلم:

يروي تاريخ الأفكار الاراء والحكايات والمعارف والاداب من جهة. ويدرس الفروع العلمية ويأولها ويتابع التدرج التاريخي للعلوم والفلسفات واشكال تطورها واتصالها المستمر.انه تاريخ يحلل الاراء اكثر من تحليل المعرفة وتحليل الاخطاء اكثر من تحليل الحقيقة وانواع العقليات كما يقول فوكو[40]. والحفريات تسعى الى اقامة تاريخ لما قاله البشر. وهي تختلف عن تحليل اللغة وكل اتجاهات البحث العلمي والتاريخي ذات النزعة الانثروبولوجية كتاريخ الافكار وتاريخ العلم في مفاصل اربعة هي الاصل والاختلاف والعلاقات والزمان[41].

ويضع فوكو اربع خصائص تميز الحفريات عن تاريخ الأفكار:

1. تنظر الحفريات الى الخطاب كنصب اثري لا يقبع خلفه معنى مجازي او تأويلي.
2. لاتعير الحفريات قيمة للاستمرار والاتصال التاريخي لما قبل او لما بعد.
3. لا تهتم (بالاثر) اوالنتاج ولا تعطي دور للذات ولاتدرسها نفسيا واجتماعيا . .المهم عندها وصف قواعد الخطاب المرئية من قبلها فحسب؟!
4. لا تطمح الى ان تكون قراءة لما يفكر به البشر او ارجاع صفاء الاصل.

وهي لاتتوافق مع تاريخ العلم او المعرفة على اعتبار انهما متمركزان حول النزعة الانسانية في الخطاب العلمي، فالاثنين برأيه يخضعان لانظمة القواعد الخطابية[42].

اما علاقة الايدلوجيا بالاثنين فهي عنده متساوية في القيمة الخطابية اذا

---

(39) سالم يفوت: المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة بيروت، ط1 1999، ص19.

(40) ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ص130.

(41) نفس المصدر: ص135-169.

(42) ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ص175.

جاز القول. مما يجعله مختلف عن باشلار والتوسير، اللذين اكدا على ان ماضي العلم هو ايدلوجيا.فالكل يقول بالانفصال التاريخي الا ان باشلار والتوسير لا يأخذان بالرؤية الفوكوية التي تساوي بين الخطابات وفق الانظمة الخطابية.فألتوسير يقطع في قراءته لفلسفة ماركس بين جانبين ابيستمولوجي وايدلوجي(43).الامر الذي يخالف الرؤية التاريخية الحفرية التي تتساوى بنظرها قيمة اي خطاب الامن جهة انظمتها التكوينية التي تخضع لها.

ولم يفهم فوكو تاريخ العلم بالصورة الباشلارية، رغم التاثر الواضح بالرؤية الباشلارية، من خلال الهاجس الجدلي العلمي الذي تملك باشلار، عن طريق التوتر الذي يحصل بين القطيعة والعائق.فالعوائق اي كانت طبيعتها علمية او لاعلمية تولد بالتالي قطائع ابيستمولوجية تؤسس لنسق ايدلوجي سابق ونسق علمي لاحق (44).ونعثر في فلسفة توماس كون ما يؤكد نقده العميق لعملية الاتصال بين الاحداث التاريخية على اعتبار انها رؤية غير علمية وزائفة(45). ورغم ما قلنا ينبري فوكو لبيان اختلافه عن باشلار وكانغيلم وسير، من خلال التاكيد على ان منهجه الاركيولوجي يسعى الى بيان الممارسات الخطابية التي يخضع لها اي علم وبيان اوجه التحولات التي يمر بها العلم خطابيا؟!(46)انها تستهدف "وضع اليد على اسلوب مغاير في رصد نظم المعارف وتاريخها، يتمثل اساسا في تصور تاريخ الثقافات كما لو كان سلسلة من النظم المعرفية تتقاسم لفترات تاريخية دائرة الحقيقة..هذه النظم هي ما يطلق عليه فوكو الابيستمي"(47).

---

(43) ألتوسير آخرين:قراءة راس المال، ت تيسير شيخ الارض، منشورات وزارة الثقافة دمشق، 1972، ص45 وما بعدها.

(44) محمد وقيدي:فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار، دار الطليعة بيروت، ص76 وما بعدها.

(45) توماس كون:بنية الثورات العلمية، ت ماهر عبد القادر، عالم المعرفة الكويت، 1990 ص29 وما بعدها.

(46) ميشيل فوكو:حفريات المعرفة، ص181 وما بعدها.

(47) عبد السلام بنعبد العالي:اسس الفكر الفلسفي المعاصرمجاوزة الميتافيزيقا، دارتوبقال المغرب، ط1 1991، ص62. وينظر للمزيد(النظام المعرفي عند ميشيل فوكو) بحث للكاتب غير منشور- رسالة ماجستيرمقدمة لقسم الفلسفة جامعة بغداد- للباحث.

وباختصار تنوي الحفريات بلوغ اهداف من بين اهمها:

1. نقد كل مفاهيم التاريخ كالاتصال والاستمرار والتعاقب والتقدم والتطور والتاثير..
2. القضاء على كل نزعة انثروبولوجية تدور حول الذاتية والوعي والحضور والهوية والعقلانية والحقيقة والاصل.
3. اعادة الاعتبار للاختلاف ونقد المركزية الغربية من خلال اظهار انواع من الخطابات وانظمة توزيعها عبر الية التزامن التاريخي لا التعاقب وهو ما يقربه من الرؤية البنيوية ونقاد العقل الغربي.
4. القضاء على فلسفات التاريخ ونقض مسلماتها واهدافها.
5. نقد العلوم الانسانية واعلان موت الانسان والرؤى الانثروبولوجية[48].
6. الاهتمام بالخطاب بغض النظر عن ما يحيط به من عوامل خارجية فالحفريات بحث في برانية الخطاب وجسده الظاهر من اجل ذاك الاختلاف المؤسس للمنفصل والهامشي والغائب والآخر المباين للنسق العام..!

يمكن القول بان المنهجية الاركيولوجية مورفولوجيا لغوية، تبرر ما يقال وما يفكر به خلال انظمة علاقاتها الخطابية.فهي ببساطة تطيح بكل مقولات التاريخ لتؤسس لنا منظومة للفكر لاتحيد عن تشريعات العقل البنيوي المقنن لانماط التفكير والممارسة العقلانية في اشكال محايدة صوريا.فالنسق اللغوي يحكم ممارستنا للحقيقة والوجود.بل انه الحقيقة القصوى التي لايفلت منها شيء!

جدير بالذكر ان النسق الفلسفي الذي نعرض تفاصيله بعجالة لايعبر بشكل تام عن فلسفة فوكو التي تغير منحاها الابيستمولوجي نحو مناطق جديدة من التفكير الفلسفي لم تطأها قدم، لاسيما في حقبة السبيعينيات لاسيما دراساته حول الجسد والجنس والسلطة وآليات التذويت في الثقافة الغربية وعلاقة المعرفة بالسلطة ودور العلوم الانسانية السياسي في صناعة

(48) نفسه: ص12 وما بعدها.

الذات والحقيقة..والتي دفعته الى تأويل الوجود بطريقة تتباين عن الرؤية البنيوية وتتبنى منهجية تفكيكية نقدية لاجل فهم الحاضر.

فالرؤية البنيوية ورغم تقدير فوكو لها، عجزت من ان تسد المنحى العلمي الذي بدى يتملك مسعى فوكو النقدي.فلقد اخذ التأويل النقد التفكيكي يسعفان فوكو في فهم انطولوجيا الحاضر.

يبقى ان نقول ان البنيوية لاتتعارض مع التاريخ، بل تتعارض مع نموذج تاريخي لايقيم تاريخ للنسق، وهو المعنى الذي اكده فوكو في محاضرته في طوكيو عام 1970 والتي كانت تحت عنوان (العودة الى التاريخ)[49].

ان فوكو فيلسوف يهمه تاريخ الآن والراهن او الحاضر، وليس يهمه التاريخ الذاكرة اي الماضي السحيق. فالذي يشغله انطولوجيا الحاضر لا الماضي البعيد.اي ان الهم الفوكوي تاسيس وكتابة تاريخ للحاضر بعد "ادخال بعد الحدث في عملية التفكير والمساءلة الفلسفية، وذلك من اجل اقامة فلسفة نقدية او تاريخ نقدي للفكر"[50].

انه مؤرخ لهم الحاضر ولما يحصل هنا ألآن، لماذا حدث الشي ولم يحصل غيره، ماهي الاليات التي تجعلني افكر هكذا وليس بطريقة اخرى..من الاسئلة التي تحاكم الحاضر في راهنيته واكراهاته السلطوية..كيف يحضر البعد السياسي في القول العلمي والعكس يصح وهل هناك سياسة للحقيقة والمعرفة..؟لذا يقول "اردت ان اكتب التاريخ، عبر مغالطة تاريخية خالصة، كلا. اذا كان يفهم من ذلك ان اكتب تاريخ الماضي بعبارت الحاضر، نعم اذا كان يفهم من ذلك كتابة تاريخ الحاضر"[51].

والمنهج الحفري منهج تأويلي يرغب في بلوغ منطق سياسة الحقيقة،

---

(49) الزواوي بغورة: ميشيل فوكو الانوار والتقدم منظور الانطولوجيا التاريخية، مجلة كتابات معاصرة عدد 38 1999، ص78.

(50) نفس المصدر، ص79.

(51) ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة، ص68.

بالرغم من ادعاء ميشيل فوكو بأن ما يقوم به يقع خارج دائرة التأويل.

اعتقد ان فهم فلسفة التاريخ يتعارض مع فهم الانشغال الفوكوي في درس الحاضر او الراهن. فالمنهجية الفوكوية بتجلياتها المتعددة والمتغايرة عبر الفترات التاريخية لم تطمح الى تاسيس فلسفة تاريخ للتاريخ. فهي منهجية تنقض الامل التاريخي الفلسفي الرامي الى بيان حركة التاريخ فلسفيا.

انها رؤية نقدية تريد ان تفكك التاريخ لتبين لنا الوجه الاخر الغائب عن المتن التاريخي المركزي، الذي يردد مفاهيم اللوغوس الغربي من خلال دحض التحيز الثقافي لانموذج النسق الكتابي (للانا) والانتباه الى المغاير الاخر الذي تصنع رؤيته عبر خطابات السلطة، رؤيته لنفسه وللاخر.

ويبقى الامل الانساني لفهم الاتي والراهن شغل الذهن البشري بغض النظر عن المنظومة النقدية التي يبشر بها خطاب فوكو، فليس هناك ما يمنع ان تخوض الذاكرة في تراثها علها تجد ما ينقذ خرابها!.

ومع هذا الامل الانساني الذي اراده فوكو حقا من التنظير النقدي في الشان التاريخي الراهن، والذي يؤسس لرؤية تطمح لبيان ما يحصل من خلال فضح الغائب والمسكوت عنه في جسد الحضارة، يبقى سؤال الذاكرة يلح في تساؤله عن ما يحصل وعن ما حصل وما سوف يحصل.وكيف تم ماحصل يساوي بالقيمة ماسوف يحصل وما تم اعلان حصوله بالفعل رغم عدم حصوله..فالمخيال يوحي بان ماتم حصوله هو الذي لابد ان يحصل..!

ان السؤال الفلسفي عند فوكو بنظري يريد فهم ما حصل للذات الغربية بحيث اخذت تنظر لنفسها وفق منظور معد مسبقا من قبل خطاب سياسة الحقيقة في الثقافة الغربية.وهو سؤال مهم للذات العربية لكي تستثمر رؤى نقدية تبيح الخروج من اسر الماضي لفهم انطولوجيا الراهن والمعاش.

الفصل الثامن عشر

مقولة نهاية التَّاريخ عند فرانسيس فوكوياما
- قراءة في المفاهيم والرهانات -

أ. محمّد بكاي(*)

"هيغل كان على حقّ عندما قال إنَّ التاريخ قد انتهى عام 1806، فلم يكن قد حدث أيّ تقدُّم سياسي جوهري يتعدّى مبادئ الثورة الفرنسية، التي رأى أنها قد توطّدت بانتصار نابليون ذلك العام في معركة يينا. كان انهيار الشيوعية عام 1989 إيذانا، لا أكثر، بالحل النهائي لتقاربٍ أعرض نحو الديمقراطية الليبرالية".

– فرانسيس فوكوياما، نهاية الإنسان: عواقب الثورة البيوتكنولوجية، ص: 18.

تقديــم:

لقد لمع نجم فرانسيس فوكوياما ونال شهرة واسعة في شتى أصقاع المعمورة بإبداعه لمقولة "نهاية التاريخ"، وتكثيف الدعاية الأمريكية وترويجها لهذه الفكرة. فاقترن اسم فوكوياما بمقولته هاته ونال بها قسطا وافرا من البريق والجاذبية واستحوذ بها على اهتمام الصحف والمجلات والكتب واحتل بها حيزا ملحوظا في الدراسات الفلسفية والسياسية. فسرعان

(*) جامعة تلمسان – الجزائر.

ما احتلت هذه المقولة العناوين الرئيسية في مجلات (التايم) و(النيوزويك) وغيرها، وتحولت في ظرف وجيز حسب الكاتب الأمريكي ألن ريان، إلى رعشة أو صدمة في كل العالم.

من المعلوم أننا لا يمكننا التَّـنكر للشهرة الواسعة التي اكتسبتها مقولة نهاية التاريخ، أو مجابهتها بالاستخفاف من قيمتها أو السخرية منها وتجاهلها، أو ندير ظهورنا للرواج الكاسح الذي أحدثته. على النقيض من ذلك، تفتح القيم الجديدة التي يحملها هذا الطرح أبواب الفضول لدراستها، إذ يبدو من الأهمية بمكان عرض هذه المقولة ودلالاتها، وبعضا من هذه السجالات التي اعترضت هذه المقولة.

نـهاية التاريخ... الـمفهوم والدلالات:

قبل مقولة نهاية التاريخ وقبل أن يتحوّل فرانسيس فوكوياما إلى كاتبٍ معروف على صعيد كوني بين ليلة وضُحاها! كان عضوا باحثا في مركز الأبحاث (Rand Corporation) في جامعة شيكاغو الأمريكية. واشتغل بمؤسسة راندا بكاليفورنيا التي تعتني بالإستراتيجية السياسية ومصالح التخطيط. إلَّا أن المقال الذي كتبه في سنة 1989 في مجلة (The National interest) والذي تطرق فيه إلى مقولة "نهاية التاريخ" قد أطلق العنان لشهرته ثمّ توسّع فيها وطوّرها في كتاب مستقل.

تقع هذه المقولة في الجزء الخامس والأخير من كتابه "نهاية التاريخ والإنسان الأخير"، وقد انطلق في هذا الطّرح من فكرة مفادها إمكانية حدوث الانقطاع في صيرورة التاريخ؛ حيث يأخذ هذا الأخير دلالات الحركات التصاعدية اللامنتهية والتي تمثلها حاجات إنسانية غير منقطعة (ومنها الصراع طبعا) ونتيجة لذلك ستكون الصراعات والحروب بين البشر غير منتهية وفي تجدُّدٍ وانبعاث دائمين.

لكن فوكوياما يرى عكس ذلك، فالتاريخ سينتهي بانتهاء الصراعات؛ حيث يقول: "إن نهاية التاريخ تعني نهاية الحروب والثورات الدموية. ومتى اتَّفق الناس على الغايات، فلن تكون هناك قضايا كبيرة يتقاتلون بسببها.

سيشبعون احتياجاتهم بفضل النشاط الاقتصادي. غير أنهم لن يضطروا إلى المخاطرة بحياتهم في معارك. وبعبارة أخرى، سيصبحون حيوانات من جديد، كما كانوا قبل المعركة الدامية التي بدأ التاريخ بها. إنَّ الكلب يقنع بالنوم في ضوء الشمس طوال اليوم شرط أن يطعموه، وذلك لأنَّه راضٍ بما هو عليه"[1].

السياق التاريخي الذي ظهرت فيه هذه المقولة:

في ثمانينيات القرن الماضي سادت في الساحة الأمريكية حالة من الارتباك والريبة أو الشكوك بشأن مستقبل الولايات المتحدة الأمريكية كقوة مهيمنة، فعلي الرغم من حالة التآكل التي كان يعيشها المعسكر الاشتراكي[2] فإن ثمة أطروحات قد أخذت تروج وتؤكد تراجع المكانة العالمية للولايات المتحدة وانهيارها الحتمي.

ووسط هذا القلق والتشاؤم دعا فوكوياما إلى مقولته هذه. حيث وجد في تصدع الماركسية وتفكّك الاتحاد السوفيتي سببا للحديث عن نهاية للتاريخ على مستوى صراع الأفكار. فلم يعد التاريخ ساحة لصراع الأفكار بعد سقوط الماركسية وانتصار الديمقراطية الليبرالية الغربية والتي باتت حسب تقديره هي خيار البشرية الأمثل والأخير بلا منازع.

ففكرة نهاية التاريخ تعني أنّ العصور الحديثة لا تستطيع الخروج عن بوتقة الليبرالية التي تُشَكّل يكل نهاية (لا انتهاء) للتاريخ. ويذهب فوكوياما إلى أنّ كتابه هذا ليس إعادة صياغة لمقاله الأصلي، ولا هو محاولة لاستئناف المناقشة مع نقادها الكثيرين والمعلّقين عليها. فـ"هو أبعد ما يكون عن استهداف شرح نهاية الحرب الباردة، أو أي موضوع ملح آخر من

---

(1) فرانسيس فوكوياما، "نهاية التاريخ وخاتم البشر"، ترجمة: حسين أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 1993 ص270.

(2) جاء سقوط جدار برلين سنة 1989، ثم حل منظمة الكوميكون التي أعلنت إفلاسها في مشاريعها التجارية، ليتبعها بعد ذلك حل حلف وارسو في براغ بتاريخ فاتح يوليوز 1991، وهو أقوى حلف كانت تتخوف منه الولايات المتحدة في زمن الهيبة الشيوعية.

موضوعات السياسة المعاصرة. فبالرغم من أن الكتاب قد اخذ بعين الاعتبار الأحداث العالمية الأخيرة، فإن موضوعه يعود بنا إلى سؤال قديم للغاية، هو ما إذا كان من المقبول منا ونحن نُودِّع القرن العشرين أن نَتَحدَّث مرة أخرى عن تاريخ للبشرية واضح المعالم والأهداف يتَّجِه بالشطر الأعظم من البشرية صوب الديمقراطية الليبرالية؟ والإجابة عندي هي "نعم" لسببين مستقلين: الأول يتَّصل بالاقتصاد، والثاني يتصل بما يسمى الصراع من أجل نيل التقدير والاحترام"[3].

نحو تاريخ كـلياني:

نهاية التاريخ مقولة يدافع بها صاحبها عن المثال الديمقراطي الليبرالي من منطلق تقدير الذات والرغبة الشديدة في الاعتراف "التيموس" وتفضيل الحكم الديمقراطي والتحرُّك لمكافحة كل أشكال الهيمنة والتسلط والاستعباد، والوقوف في وجه العراقيل التي تحول دون تنفيذ الطموح صوب الديمقراطية الليبرالية.

وقد استعاد فوكوياما هذه الفلسفة التاريخية في كتابه "نهاية التاريخ" من الطرح الهيغلي وحاول استحضاره من جديد بالقول باتجاه التاريخ نحو غاية قصوى هي الدولة الديمقراطية الليبرالية، وفعلا وبعد انهيار جمهوريات الاتحاد السوفيتي بدأت أبواق دمقرطة الشعوب ونهاية الأنظمة الدكتاتورية. وقد رعت هذه الإيديولوجيا أمريكا ودعت فيها إلى نظام العولمة.

بعبارات أخرى، يهدف فوكوياما بانتهاء التاريخ إلى قيام تاريخ كوكبي متجانس، تاريخ عالمي شامل لكل الأمم. وبهذا التاريخ العالمي ستسري الديمقراطية وتنتهي أشكال الصراع بخلق مجتمع خال من الطبقات."لقد كان أبرز تطورات الربع الأخير من القرن العشرين هو إماطة اللثام عن أوجه الضعف الخطيرة في أنظمة العالم الديكتاتورية، حتى ما بدا منها قويا عتيدا، سواء منها اليمين السلطوي العسكري، أو اليسار الشمولي الشيوعي. فمن

(3) فرانسيس فوكوياما، "نهاية التاريخ وخاتم البشر"، ص09.

أمريكا اللاتينية إلى شرق أوروبا، ومن الاتحاد السوفييتي إلى الشرق الأوسط وآسيا، تهاوت حكومات قوية على مدى العقدين الماضيين.

ورغم أنها لم تفسح الطريق في كل الحالات أمام ديمقراطيات ليبرالية مستقرة، فإن الديمقراطية الليبرالية تظل المطمح السياسي الواضح الوحيد في مختلف المناطق والثقافات في كوكبنا هذا. كذلك فإن المبادئ الليبرالية في الاقتصاد أي السوق الحرة، قد انتشرت ونجحت في خلق مستويات من الرخاء المادي لم نعهدها من قبل، سواء في الدول الصناعية المتقدمة أو في دول كانت وقت انتهاء الحرب العالمية الثانية جزءا من العالم الثالث الفقير. فالثورة الليبرالية في الفكر الاقتصادي أحيانا تسبق، وأحيانا تتلو، الاتجاه صوب الحرية السياسية في مختلف بقاع الأرض"(4).

وبالتالي ستظل الديمقراطية الليبرالية - في نظر فوكوياما- المطمح السياسي الواضح الوحيد في مختلف المناطق والثقافات في كوكبنا. فـ"بينما شابت أشكال الحكم السابقة عيوب خطيرة وانتهاكات للعقل أدت في النهاية إلى سقوطها، فإن الديمقراطية الليبرالية قد يمكن القول بأنها خالية من مثل تلك التناقضات الأساسية الداخلية. . .فقد تفشل بعض دول عالمنا اليوم في تحقيق ديمقراطية ليبرالية مستقرة، وقد يرتَدّ بعضها إلى أشكال أخرى للحكم أكثر بدائية، كالحكومة الدينية أو الديكتاتورية العسكرية، إلّا أنه من غير المستطاع أن نجد ما هو أفضل من الديمقراطية الليبرالية مثلا أعلى"(5).

وتتمثل طبعا هذه الديمقراطية في الليبرالية السياسية واقتصاد السوق الحرة. فمفهوم فوكوياما للتاريخ محكوم بواسطة هاتين القوتين وهما توسع علوم الطبيعة والتكنولوجيا المعاصرة التي تشكل أساس التحديث الاقتصادي، والنضال من أجل الاعتراف الذي يتطلب في نهاية المطاف نظاما سياسيا يُدافع عن عالمية حقوق الإنسان. وعلى عكس الرؤية الماركسية التي ترى أن صيرورة التطور التاريخي تجد نهايتها في الاشتراكية، فإن

(4) فرانسيس فوكوياما، "نهاية التاريخ وخاتم البشر"، ص10.
(5) المصدر نفسه، ص08.

المفكر الياباني الأمريكي الجنسية يرى أن هذه النهاية تتجسد في الديمقراطية واقتصاد السوق. ولم يعد ثمة نموذج آخر للتنمية قابل للاستمرار يجعل العالم يتفاءل بنتائج أفضل من اقتصاد السوق.

يذهب إذن فوكوياما إلى أن الديمقراطية تصطبغ بصبغة عالمية تتميز بالتجانس، ليخرج بنتيجة قطعية وحتمية في نظره، وهي أن التاريخ يقود الإنسان بطريق أو بآخر إلى الديمقراطية الليبرالية. وتساعد ثورة الميديا وما حصل من طفرات هائلة في المجال التقني الإعلامي على وصول المد الديمقراطي إلى كل زوايا المعمورة.

ويُنكر فوكوياما بذلك أيّ تقدم تاريخي وينادي بحتمية نهاية التاريخ، يقول: "حقا وقعت خلال النصف الأول من القرن العشرين: حربان عالميتان مدمرتان، وظهور الأيديولوجيات الشمولية، واستخدام العلم ضد الإنسان في صورة الأسلحة النووية وتدمير البيئة. ولاشك أن تجارب ضحايا العنف السياسي خلال هذا القرن - من أولئك الذين عاصروا فظائع الهتلرية والستالينية إلى ضحايا نظام بول بوت- ستدفعهم إلى إنكار أن يكون ثمة ما يعرف بالتقدم التاريخي. بل بات مألوفا تماما لنا الآن أن نتوقع أن يحمل المستقبل لنا في طياته أنباء سيئة فيما يتعلق بتقدم وأمن الممارسات السياسية الديمقراطية الليبرالية الملتزمة بالأعراف والتقاليد، بحيث أضحى من الصعب علينا أن نتعرف على الأحداث الطيبة الإيجابية عند وقوعها"[6].

واكتسبت هذه المقولة أهمية في النسق الفلسفي الغربي من منطلق كونها الفلسفة الفكرية التي أعقبت الصراع الأيدلوجي بين الليبرالية والماركسية. وسنجد أن نهاية التاريخ أقامت الأساس الفلسفي لصدام الحضارات، وبعد أن بينت جذوره في عمق الوعي الفلسفي الغربي أعطتنا النتيجة الحتمية له: وهي فوز الإنسان الأخير الذي لا يلبث أن يرقى قمة الكون ويعتلي سنام التاريخ إلى نهايته!

فالرأسمالية الراهنة بما هي نهاية مسار الكينونة الفردية والاجتماعية،

---

(6) فرانسيس فوكوياما، "نهاية التاريخ وخاتم البشر"، ص10.

هي نظام سياسي، اقتصادي يمثل التجسيد الأعلى للرغبة التيموسية، لذلك سينتهي التاريخ معها وسينقسم العالم إلى عالمين أحدهما سيظل أسيرا للتاريخ، ويصعب تحرره منه، والآخر سينجز رحلة التاريخ كلها ويفكّ أسره من حتميته الصارمة، فينعم بطبيعة هادئة لأنه يكاد يحقق جوهر الاكتفاء الذاتي ويروي أساس الرغبات وعلى الجميع الاعتراف به وبتفوقه وكماله[7].

افترض الكثيرون أن احتمال انتهاء التاريخ يدور حول مسألة ما إذا كان ثمة بدائل معقولة نراها في عالم اليوم للديمقراطية الليبرالية. وقد ثار جدل واسع النطاق بشأن أسئلة مثل ما إذا كانت الشيوعية قد ماتت حقا، وما إذا كان ثمة احتمال لعودة الدين أو المذاهب القومية الفاشية، وأسئلة أخرى من هذا القبيل.

غير أن السؤال الأصعب والأعمق إنما يتصل بصلاحية الديمقراطية الليبرالية ذاتها وليس فقط باحتمال انتصارها على منافسيها في عالم اليوم. فعلى فرض أن الديمقراطية الليبرالية أصبحت الآن آمنة من خطر أعدائها في الخارج، فهل بوسعنا أن نفترض مكان استمرار المجتمعات الديمقراطية الناجحة على حالها إلى الأبد؟ أم أن الديمقراطية الليبرالية فريسة تناقضات داخلية هي من الخطورة بحيث يمكن في النهاية أن تزعزع من دعائمها كنظام سياسي؟

ما من شك في أن الديمقراطيات المعاصرة تجابه عددا من المشكلات الكبيرة، كالمخدرات، والتشرد، والجريمة، وتدمير البيئة، وتفاهة المجتمع الذي تسوده النزعة الاستهلاكية. غير أن هذه المشكلات لا يمكن التدليل على أنه من المستحيل التصدي لها بالعلاج على أساس من المبادئ الليبرالية، ولا هي من الخطورة بحيث يمكن القول بأنها ستؤدي بالضرورة إلى انهيار المجتمع ككل، كما انهارت الشيوعية في عقد الثمانينات"[8].

---

(7) حمادي؛ عمار "الأسس الثقافية للغرب؛ جولة في مراحل تكون الثقافة الغربية"، ط1، دار الهادي، بيروت ـ 1425هـ، ص112 ـ 113.

(8) فرانسيس فوكوياما، "نهاية التاريخ وخاتم البشر"، ص16.

نـهاية التاريخ . . . مستقبل الثيموس :

مسألة نهاية التاريخ عند فوكوياما هي مسألة مستقبل الثيموس؛ فيتسائل ما إذا كانت الديمقراطية الليبرالية تشبع الرغبة في نيل الاعتراف على نحو كافٍ كما يقول كوجيف، أم أن هذه الرغبة ستظل بصورة أساسية غير مشبعة، بحيث يمكن أن تظهر في صورة جد مختلفة. يقول فوكوياما "لقد أسفرت محاولتنا السابقة لبناء تاريخ عالمي عن مسارين تاريخيين متوازيين الأول: تحكمه العلوم الطبيعية الحديثة ومنطق الرغبة، والثاني: يحكمه الصراع من أجل الاعتراف. وقد كانت نهايتا المسارين واحدة لحسن الحظ، ألا وهي الديمقراطية الليبرالية الرأسمالية. ولكن، هل يمكن إشباع الرغبة والثيموس بنفس المؤسسات الاجتماعية والسياسية؟ أليس من الجائز أن يكون المشبع للرغبة غير مشبع للثيموس، والعكس أيضا، بحيث لا يمكن لأي مجتمع بشري أن يكون مشبعا للإنسان باعتباره إنسانا؟ "[9].

إنّ رؤية فوكوياما تقوم على كون الديمقراطية الليبرالية هي "نهاية التاريخ" الذي يتحرك ليس بفعل العنف والصراعات، بل بفعل الرغبة الملحة للاعتراف، يخلق فوكوياما بدائل عن للصراع ومنها التيموس. وهو المحرك الأساسي للتاريخ. ويعني به الجزء الراغب في النفس والطامح إلى تأكيد الذات وانتزاع اعتراف الآخرين بها.

وقد استقى فكرة التيموس من عند أفلاطون وهيغل وروسو ونيتشه وكوجيف، وطوّرها في كتابه حول فلسفة التاريخ؛ فـ"الصّراع من أجل نيل الاعتراف بالتفوق لم يختف من الحياة الإنسانية. غير أن مظاهره وحدوده قد تغيرت. فبدلا من السعي لنيل الاعتراف بفضل غزو شعوب وأقطار أجنبية، يحاول الأفراد الميجالوثيميون تسلق قمة الأنابورنا"، أو القضاء على مرض الإيدز، أو تملك ناصية تكنولوجيا الطباعة الحجرية باستخدام الأشعة السينية. والواقع أن الأشكال الوحيدة تقريبا للميجالوثيميا[10] التي لا يسمح

(9) فرانسيس فوكوياما، "نهاية التاريخ وخاتم البشر"، ص252.

(10) الميجالوثيميا: رغبة العدو في نيل الاعتراف بالتفوق على الآخرين - في المنافسة.

بها في الديمقراطيات المعاصرة هي تلك التي تؤدي إلى الاستبداد السياسي.

وليس الاختلاف بين هذه المجتمعات والمجتمعات الأرستقراطية التي سبقتها هو أن الميجالوثيميا قد استبعدت، وإنما في أن الميجالوثيميا قد دفعت إلى مسالك غير ظاهرة. فالمجتمعات الديمقراطية تتمسَّك بمبدأ خلق الناس متساوين، وتقوم الأخلاقيات فيها على أساس فكرة المساواة. ورغم أنه ما من شخص يحول القانون بينه وبين الرغبة في نيل الاعتراف بتفوقه، إلا أنه لا يوجد من يلقى تشجيعا لرغبته هذه. وبذا تتعايش مظاهر الميجالوثيميا المتبقية حتى الآن في الديمقراطيات الليبرالية، مع المثل المعلنة للمجتمع، ولكن مع درجة من التوتر تصبغ هذا التعايش"(11).

الروافد الـمعرفية لهذه الـمقولة الفلسفية:

يتبنّى فوكوياما موقف الفيلسوف أكثر من موقف المؤرخ، رغم أن الكتاب يحمل عنوان التاريخ أي الاشتغال على التاريخ والعملية التاريخية. وينخرط فوكوياما في مدار هيغل وأفكاره الفلسفية حول نهاية التاريخ. وفي القرن الحالي يستلهم فوكوياما بشكل أساسي أفكار الفرنسي ألكسندر كوجيف.

فهيغل سبق فوكوياما لفكرة نهاية التاريخ، إذ "أكّد هيغل على أن التاريخ قد وصل إلى نهايته بقيام الثورتين الأمريكية والفرنسية بالنظر إلى أن هذا النضال من أجل الاعتراف الذي كان يحرّك عملية التحول التاريخي، قد حقق مراده في مجتمع يتميز بالاعتراف المتبادل والشامل. ونظرا لأنه ليس هناك ترتيب آخر للمؤسسات الاجتماعية الإنسانية يمكنه أن يشبع هذه الحاجة على نحو أفضل، فليس بالإمكان حدوث المزيد من التحولات التاريخية بعد الآن"(12).

ويطرح فوكوياما في أكثر من موضع في كتابه آراء هيغل وماركس

---

(11) المصدر نفسه، ص279.

(12) المصدر نفسه، ص14.

ووجهات نظرهما في فلسفة التاريخ، ويقول: "كان في اعتقاد كل من هيغل وماركس أن تطور المجتمعات البشرية ليس إلى ما لا نهاية، بل أنه سيتوقَّفُ حين تصل البشرية إلى شكل من أشكال المجتمع يشبع احتياجاتها الأساسية والرئيسية"[13]. وهكذا افترض الاثنان أن للتاريخ نهاية: هي عند هيغل الدول الليبرالية، وعند ماركس المجتمع الشيوعي. "وليس معنى هذا أن تنتهي الدورة الطبيعية من الولادة والحياة والموت، وأن الأحداث الهامة سيتوقف وقوعها، وأن الصحف التي تنشرها ستحجب عن الصدور. وإنما يعني هذا أنه لن يكون ثمة مجال لمزيد من التقدم في تطور المبادئ والأنظمة الأساسية، وذلك لأن كافة المسائل الكبيرة حقا ستكون قد حُلّت"[14].

كما يستقي فوكوياما أفكاره من فلسفة ألكسندر كوجيف في القرن العشرين، وهو أعظم شرّاح فلسفة هيغل. يؤكد كوجيف أن التاريخ قد انتهى لأن ما أسماه بالدولة العامة والمتجانسة (وهو ما نفهمه على أنه الديمقراطية الليبرالية) قد أوجدت حلا قاطعا لمسألة الاعتراف بالمنزلة إذ حلت به مكان علاقة السادة بالعبيد اعترافا يعمّ البشرية ويقوم على أساس المساواة[15]. فالهدف الذي ظلّ الإنسان يسعى إليه طوال تاريخه والذي كان يحرّك المراحل الأولى من التاريخ، هو الاعتراف به. وقد وصل إلى هذا الهدف في النهاية في عالمنا الحديث.

ويرى فوكوياما أن كوجيف كان جادّاً في طرحه. ومن هنا يستثمر منظر مقولة نهاية التاريخ أفكار كوجيف حول الرّغبة في الحصول على الاعتراف والتقدير؛ "ذلك أنه بإمكاننا أن نفهم مشكلة السياسة عبر آلاف السنين من التاريخ البشري، باعتبارها جهدا في سبيل حل مشكلة الحصول على الاعتراف والتقدير. فالاعتراف والتقدير هو مشكلة السياسة الأساسية لأنها منبع الطغيان، والامبريالية، والرغبة في السيطرة، غير أنه بالرغم من جانبها

---

(13) المصدر نفسه، ص09.

(14) المصدر نفسه، ص09.

(15) فرانسيس فوكوياما، "نهاية التاريخ وخاتم البشر"، ص16.

المظلم، فإنه ليس بالوسع استئصالها ببساطة من الحياة السياسة؛ لأنها تشكل في نفس الوقت الأساس السيكولوجي للفضائل السياسية مثل الشجاعة والهمة والغضب والكرامة والعدالة. والمجتمعات السياسية كافة عليها استغلال الرغبة في الحصول على الاعتراف والتقدير في الوقت الذي تسعى فيه إلى حماية نفسها من آثارها المدمرة. فإن كانت الحكومات الدستورية المعاصرة قد اهتدت إلى صياغة توفر الاعتراف والتقدير للجميع بشكل يحول مع ذلك دون ظهور الطغيان، فإن من حقها بالفعل أن تفخر بالاستقرار والقدرة على البقاء وسط الأنظمة المختلفة التي ظهرت في عالمنا "(16).

ويرى كوجيف أن البشرية قد وصلت فعلاً إلى نهاية التاريخ؛ لأن الدولة العامة والمتجانسة التي تنطوي على الاعتراف المتبادل تشبع تلك الحاجة إشباعا كاملا. يقول فوكوياما: "ويبدو تأكيد كوجيف على الرغبة في نيل الاعتراف المتبادل إطاراً مناسبا تماما لفهم مستقبل الليبرالية، وذلك حيث إنه يمكن النظر إلى أهم الظواهر التاريخية في القرون الأخيرة (الدين، القومية، الديمقراطية)، كما سبق أن قلنا، من حيث الجوهر باعتبارها مظاهر مختلفة للسعي من اجل نيل الاعتراف. وبوسع تحليل سبل إرضاء الثيموس في المجتمع المعاصر أو عدم إرضائها أن يوفر لنا نظرة ثاقبة في مدى كفاءة الديمقراطية الليبرالية أكثر مما يوفره مجرد تحليل الرغبة"(17).

وفي الفلسفات القديمة يصوّر زرادشت نهاية التاريخ في نقطة الالتقاء التي يتصارع فيها الخير والشر أيضا، فينتصر الأول على الثاني. كما أن مقولة التيموس مأخوذة من سقراط وأفلاطون، وبالمثل فإن مقولة الإنسان الأخير مقتبسة من نيتشه. والقول بنهاية التاريخ وبداية الدولة الليبرالية مقولات هيغلية الأصل، دون أن ننسى محاولات المفكر ماركس في تعديل المقولات الهيجيلية، ومناداته هو أيضا بنهاية التاريخ بعد صراع طويل بين البورجوازية والبيروليتاريا، وحتمية انتصار هذه الأخيرة ونهاية الدولة التي لا يصبح لها آنذاك أي مبرر للوجود بعد انتفاء التناقضات الاجتماعية والاقتصادية.

---

(16) المصدر نفسه، ص16 و17.

(17) المصدر نفسه، ص252.

إذن فقد استقى فوكوياما فكرة الإنسان الأخير من عندنيتشه؛ حيث المواطن النموذجي في الديمقراطيات الليبرالية هو خاتم البشر الذي ربَّاه مؤسسو الليبرالية الحديثة على أن يتخلَّى عن اعتزازه وإيمانه بتفوقه في مقابل البقاء والراحة. . .يقول فوكوياما أن الديمقراطية الليبرالية قد أنجبت أناسا لا صدور لهم، يجمعون بين الرغبة والعقل ويفتقرون إلى الثيموس، مهرة في اكتشاف وسائل جديدة لإشباع حشد من الرغبات الحقيرة عن طريق مراعاة الصالح الشخصي بعيد المدى. ولن تكون لدى خاتم البشر أية رغبة في أن يعترف به باعتباره أعظم من الآخرين، وبالتالي فإنه في ظلّ انعدام هذه الرغبة، لا يمكن بلوغ أي تميز أو إنجاز خارق. إنه قانع بسعادته، غير قادر على الإحساس بالخجل من أنه عاجز عن الارتقاء فوق مستوى احتياجاته. وبالتالي فإن خاتم البشر لم يعد بشراً"[18].

وبعد أن سار فوكوياما على نهج فكر نيتشه نجده يطرح شبكة من التساؤلات: أليس الإنسان القانع تماما بمجرد الاعتراف العام والمساواة دون سواهما إنما هو كائن أقل قدرا من الإنسان الكامل، وجديرا بالاحتقار، وخاتم البشر عاطل من الاجتهاد ومن الطموح؟ أليس ثمة جانب للشخصية الإنسانية يسعى عامدا إلى الصراع والخطر والمخاطرة والإقدام وهل سيظل هذا الجانب دون إشباع في ظل السلام والرخاء في الديمقراطيات الليبرالية المعاصرة؟ ألا يتوقف رضا بعض البشر على اعتراف وتقدير هو في جوهره اعتراف وتقدير رافض للمساواة؟

ثم ألا تشكل الرغبة في الاعتراف والتقدير غير المتكافئ أساس الحياة المرغوب فيها، ليس فقط في المجتمعات الأرستقراطية القديمة، وإنما أيضا في الديمقراطيات الليبرالية الحديثة؟ ألن يتوقف بقاؤها في المستقبل إلى حدّ ما على الدرجة التي يسعى بها مواطنوها إلى الاعتراف بهم لا على أنهم أنداد لغيرهم، وإنما باعتبارهم متفوقين على غيرهم؟ ثم ألن يؤدي خوف الناس من أن يصيروا خاتم بشر حقراء إلى محاولة منهم لإثبات تفوقهم بوسائل جديدة غير متوقعة، ولدرجة أن يصبحوا مرة أخرى أول البشر

(18) فرانسيس فوكوياما، "نهاية التاريخ وخاتم البشر"، ص17.

البدائيين المتوحشين الغارقين في معارك دموية من أجل المنزلة ومستخدمين هذه المرة أسلحة حديثة؟[19].

وفي منابع أكثر قدما، يستقي فوكوياما خيوط هذه المقولة من العقيدة المسيحية. فالإنسان الأخير وهو الذي سيظهر في نهاية التاريخ، وهو خاتم البشر "وخاتم البشر هو في جوهره عند نيتشه العبد الظافر. وهو يتفق تماما مع هيغل في قوله إن المسيحية هي إيديولوجيا العبيد، وأن الديمقراطية تمثل صورة مدنية للمسيحية. وما مساواة الناس كافة أمام القانون إلا تحقيق للمثال المسيحي الخاص بمساواة كافة المؤمنين في ملكوت السماء. غير أن الإيمان المسيحي بالمساواة بين البشر أمام الله لم يكن أكثر من تعصب نابع عن كراهية الضعفاء للأقوى منهم. وقد نبت الديانة المسيحية عن إدراك أن الضعفاء يمكنهم التغلب على الأقوياء متى تجمّعوا معا في قطيع، واستخدموا سلاحي الذنب والضمير. وقد غدت هذه الفكرة في العصور الحديثة واسعة الانتشار ومن الصعب مقاومتها، لا لأنه قد ثبت صحتها، وإنما لضخامة عدد الضعفاء"[20].

نـهاية التاريخ واستشراف الديـمقراطية الليبرالية:

رأى فوكوياما أنّ ازدهار الديمقراطية مرتبط ارتباطا وثيقا بأفول أشكال الأنظمة الدكتاتورية والتسلطية. هذه الحقبة الزمنية هي نهاية التاريخ. فالديمقراطية الليبرالية تمثل عنده آخر مراحل التطور الإيديولوجي والصورة المثلى النهائية للحكومات البشرية، بذلك يرى فوكوياما أن الديمقراطية الليبرالية هي أفضل شكل للحكومة كما أنها أفضل نسق سياسي اجتماعي يمكن أن يساعد على ترسيخ الحرية[21].

يتساءل فوكوياما إن كان التاريخ يؤدي بنا بشكل أو بآخر إلى

(19) المصدر نفسه، ص18.

(20) فرانسيس فوكوياما، "نهاية التاريخ وخاتم البشر"، ص263.

(21) أحمد أبو زيد، مستقبليات، كتاب العربي رقم 80، وزارة الإعلام ومجلة العربي، الكويت، ط1، 2010، ص267-268.

الديمقراطية الليبرالية، وهو سؤال يخصّ فضل الديمقراطية الليبرالية وفضل مبادئ الحرية والمساواة التي تقوم عليها. "فالفطرة السليمة توضح أن للديمقراطية الليبرالية مزايا كثيرة على منافستيها الكبيرتين في القرن العشرين، وهما الفاشية والشيوعية، في حين يوضح ولاؤنا لقيمنا وتقاليدنا الموروثة التزامنا الأكيد بالديمقراطية"[22].

يرى في الليبرالية الديمقراطية نعيما يجب أن يحلّ في كل أنحاء العالم، إلا أنه يحذّر من التَّحمس الزائد لشعارات الليبرالية مما سيُبعد عن التفكير الجوهري بها، فالتغني بشعارات الديمقراطية الليبرالية لا يخدمها بالضرورة كما لا يخدمها الإحجام عن المواجهة الصريحة لعيوبها. لذلك أصبح من "المستحيل أن نجيب عن التساؤل عما إذا كان التاريخ قد وصل إلى نهايته دون أن ندرس بعناية أكبر مسألة الديمقراطية ونقائصها"[23]. ويقول في موضع آخر: "إن صحّ القول بأن المسار التاريخي يقوم على دعامتين توأم هما الرغبة المتعلقة والاعتراف العقلاني، وأن الديمقراطية الليبرالية الحديثة هي النظام السياسي الذي يوفر أفضل إشباع للاثنين مع نوع من التوازن، فسيبدو أن الخطر الرئيسي على الديمقراطية يكمن في حيرتنا إزاء تحديد الجانب الذي يحدق به حقا الخطر. ذلك أنه في حين نجد أن المجتمعات الحديثة تسير قدما صوب الديمقراطية، فإن الفكر الحديث وصل إلى طريق مسدود، وأضحى عاجزا عن الاتفاق على حقيقة ما يشكل الإنسان وكرامته المميزة، وهو عاجز بالتالي عن تعريف حقوق الإنسان. وهو ما يؤدي إلى مطالبة شديدة العنف بالاعتراف بحقوق متساوية من جانب، وبإعادة تحرير الميجالوثيميا[24] من جانب آخر. وهذا الاضطراب في الفكر يمكن أن يحدث بالرغم من أن التراخي يتخذ مسارا واضحا تحدده الرغبة المتعلقة والاعتراف العقلاني، وبالرغم من أن الديمقراطية الليبرالية هي في الحقيقة خير حل ممكن للمشكلة الإنسانية"[25].

---

(22) فرانسيس فوكوياما، المصدر السابق ذكره، ص251.

(23) المصدر نفسه، ص251.

(24) الميجالوثيميا: رغبة العدو في نيل الاعتراف بالتفوق على الآخرين - في المنافسة.

(25) فرانسيس فوكوياما، "نهاية التاريخ وخاتم البشر"، ص293.

يتساءل فوكوياما إذن عن رهانات الديمقراطية الليبرالية، هل سيُصيبها الفساد بسبب إفراطها في الميجالوثيميا أو الإفراط في الإيسوثيميا (أي الرغبة الجنونية في الاعتراف المتكافئ). يقول في هذا الشأن: "وأكبر ظني أن الأولى هي التي تشكل الخطر الأكبر على الديمقراطية في النهاية. فالحضارة التي تفرط في الإيسوثيميا وتسعى بجنون إلى استئصال عدم المساواة الاقتصادية، وحطمت خلال هذا السعي أساس الحياة الاقتصادية الحديثة. فإن حاولت العواطف الإيسوثيمية غدا إلغاء الفوارق بين القبيح والجميل، أو تظاهرت بأن الإنسان مقطوع الساقين مساوٍ روحيا بل وجسمانيا للإنسان سليم الأعضاء، فإن حجتها ستفند نفسها بنفسها في الوقت المناسب، تماما كما حدث للشيوعية"[26].

يرى فوكوياما أنَّ هذه التحديات من شأنها إقلاق النسق الفكري الغربي؛ إذ تسري شكوك كثيرة بين أوساط المثقفين والمفكرين الغربيين[27] حول مدى ملائمة الديمقراطية الليبرالية كما تُمارس الآن كنظام للحكم في المجتمعات بعد الصناعية[28] ومدى استطاعتها على الاستمرارية في الوجود في كنف التحولات الاجتماعية والاقتصادية المتسارعة التي يشهدها المجتمع العالمي.

هل ستعاني الديمقراطية الليبرالية من أزمة؟ هل سيتخلّلها يوما ما نوع من العطب داخلها شأنها شأن الشيوعية؟ يرى فوكوياما "لا شك في أن الديمقراطيات الليبرالية تعاني من حشد من المشكلات كالبطالة، والتلوث والمخدرات والجريمة وما شابه ذلك. غير أن وراء هذه المشكلات الحالة تساؤلا حول ما إذا كانت ثمة مصادر أعمق أخرى للسخط داخل الديمقراطية الليبرالية، وما إذا كانت الحياة في ظلها مرضية حقا؟ فإن لم تكن مثل هذه التناقضات بادية لنا، فمن حقنا أن نقول مع هيغل وكوجيف إننا قد وصلنا

---

(26) المصدر نفسه، ص274.

(27) من أمثال: فيلي برانت Willy Brandt (وخوزيه ساراماجو Jose Saramago).

(28) أحمد أبو زيد، مستقبليات، ص269.

إلى نهاية التاريخ. أما إذا كانت ظاهرة فعلينا أن نقول إن التاريخ بالمعنى الدقيق للكلمة سيستمر "[29].

وفي رهان خطير آخر أو اتهام أساسي موجّه ضدّ الديمقراطية نجد أن الاعتراف غير المتكافئ لأناس متكافئين هو أكثر التهم الموجهة إلى الديمقراطية الليبرالية شيوعا، "فثمة ما يدعو إلى الاعتقاد بأن الخطر الأكبر والأشد سيكون من اليمين، أي من ميل الديمقراطية الليبرالية إلى توفير الاعتراف المتكافئ لأناس غير متكافئين. وهو الموضوع الذي نتعرض له الآن "[30].

الاشتراكية الآفلة وصعود العولـمة:

لقد أدى ضمور النفوذ السوفيتي وانحسار المد الاشتراكي مع نهاية الثمانينات من القرن الماضي إلى بروز أمريكا منفردة على حلبة الصراع العالمي كقوة عظمى أو كقطب عالمي أوحد.

وأتت مقولات فرانسيس فوكوياما في الحقيقة لا للحديث عن تراجع القوة العسكرية والاقتصادية للاتحاد السوفيتي، بقدر ما ركّزت على نهاية الإيديولوجيات وإزاحة الشيوعية بعد حرب باردة وتطاحنٍ عسكري واقتصادي وصراع إيديولوجي - قبل كل شيء - بين القطبين الرأسمالي والاشتراكي.

ويسترسل فوكوياما في فصول كثيرة من كتابه في الحديث عن سلبيات الشيوعية ونقائصها الكثيرة التي أدت لانهيارها؛ يقول: "المشروع الماركسي من ناحية حاول النهوض بشكل متطرف من العدالة الاجتماعية على حساب الحرية عن طريق استئصال أوجه عدم المساواة الطبيعية بفضل الاهتمام بالحاجة لا بالموهبة، وإلغاء تقسيم العمل. وكل المحاولات التي ستسعى في المستقبل إلى دفع المساواة الاجتماعية إلى ما وراء نقدية مجتمع الطبقة المتوسطة، عليها أن تأخذ في اعتبارها فشل المشروع الماركسي"[31].

(29) فرانسيس فوكوياما، "نهاية التاريخ وخاتم البشر"، ص252.

(30) المصدر نفسه، ص261.

(31) المصدر نفسه، ص256.

إن الإعلان عن نهاية الاشتراكية حتما هو نهاية لتاريخ الفكر الاشتراكي الذي سيستحضره الناس كأشباح زائفة أو أطياف زائلة. بالمقابل فإن الأفول الشيوعي هو استمرار للفلسفة الليبرالية الديمقراطية في القطب الغربي، صعود لنظام دولي جديد وبزوغ لأفكار عالمية جديدة تثير الكثير من الجدال والنقاش والمسائلة والعولمة خير من يمثلها.

إن الموقفين متباينين طبعا، فالكفة الاشتراكية الشيوعية تعاني أزمة ونهاية وأفول والليبرالية الديمقراطية تنتشي بانتصارها. واقترن هذا الانتصار بصعود مقولات فكرية جديدة يدعمها ويؤازرها هذا النظام العالمي الجديد.

فكانت مقولة "نهاية التاريخ" غطاءً إيديولوجيا يُروّج له النظام العالمي الجديد الممجد للعولمة والمكرّس للأحادية والأمركة والهيمنة الاقتصادية، وقد رضَت السلطة الأمريكية على هذه الفكرة الجامحة؛ حيث وظَّف الرئيس جورج بوش الأب مقولة "نهاية التاريخ" في خطابه الموجَّه للشعب الأمريكي عندما تمّت الموافقة على إرسال قوة عسكرية أمريكية للجزيرة العربية إبان الاجتياح العراقي للكويت.

فغياب أحد الطرفين في الصراع الإيديولوجي ومآله إلى النهاية، قد أدَّى إلى تفرد أمريكا بصناعة القرار العالمي وإشاعة السلام والديمقراطية، وبالتالي فلن تكون - حسب مقولة نهاية التاريخ - حاجة إلى اجتهادات إيديولوجية أخرى تطرح مقولات قد تؤدي لحدوث خلافات أو صراعات بين القوى العالمية، فكان أن أوصد أبواب التاريخ وأغلقها بأقفال مكتفيا بالليبرالية الأمريكية لقيادة العالم سياسيا واقتصاديا وعسكريا. ويستشهد فوكوياما على ذلك بنشدان كثير من الأمم[32] بالنظام الليبرالي أو الديمقراطي (ذو الطبعة الأمريكية) الذي يوفر لهم الحرية السياسية والاقتصادية ويكفيهم شرّ سنوات الاشتراكية ويخرجهم من مستنقع الديكتاتورية الآسن.

لقد كان السقوط المدوّي للنظام الشيوعي قد حفر القبور

---

(32) وتأتي على رأسها دول أوروبا الشرقية.

للإيديولوجيات التي انبت عليها تلك الأنظمة، ودعا المفكرون والمثقفون الجُدد ومن بينهم فوكوياما إلى فتوحات الديمقراطية والليبرالية والاندماج في اقتصاد السوق الحر.

ومنطق مقولة "نهاية التاريخ" مثيلاتها من مقولات النهاية تجعل من النظام العالمي الجديد القائم على العولمة والشمولية والكليانية ضرورة ملحة وحتمية ومكسب حضاري وظاهرة تاريخية طبيعية، ارتبطت أساسا بالنماء الاقتصادي والتطور العلمي والتكنولوجي والديمقراطية الليبرالية.

فما شهده العالم في العقد الأخير من القرن العشرين مؤشر على أن: نظريتي نهاية التاريخ، وصدام الحضارات هما البيان الأخير الذي أصدرته الليبرالية في ثورتها الجديدة وهي تزمع استئناف مشروعها؛ المشروع الذي عاد فانبثق من الفكر البراغماتي الأمريكي والذي سوف يؤدي إلى استمرار زعامة الليبرالية المطلقة على العالم.

تـبنَّت العولمة مقولة نهاية التاريخ بشكل رسمي وارتكزت عليها. وقد حلّت العولمة والليبرالية الجديدة بدائل عن الماركسية والتيارات الشيوعية التي أفل نجمها وخمدت نارها. ومما لا شك فيه، أن الإعصار الذي أدى إلى نهاية الحقبة السوفييتية وانهيار منظومة الدول الاشتراكية في أوروبا الشرقية، في بداية التسعينيات من القرن المنصرم، قد أكد بشكل لا يقبل الجدل، عقم الوسائل والأدوات التي اعتمدها المحور الاشتراكي للنهوض بمجتمعاته. فجاءت مقولة فوكوياما بنهاية التاريخ للتَّرويج لفكرة نهاية الإيديولوجيات المنافسة والمناوئة للرأسمالية والليبرالية الديمقراطية، وأنها دون جدوى أو فائدة.

ويمتلأ كتاب نهاية التاريخ بالبيانات الإيديولوجية والثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية لمرحلة عالمية جديدة بدأت تلوح في الأفق، ينتهي فيها التاريخ البشري، ويعيش فيها الإنسان الأخير. يقول فوكوياما: "وإذ أثير من جديد موضوع ما إذا كان ثمة ما يمكن أن يسمى بالتاريخ العالمي للبشرية، فإنما أستأنف بذلك مناقشة بدأت في أوائل القرن التاسع عشر ثم هُجرَت إلى حد ما في زماننا بسبب ضخامة الأحداث التي خبرتها البشرية

منذ ذلك الحين. وبالرغم من أني سأستعين في عرضي للموضوع بآراء فلاسفة من أمثال كانط وهيغل ممن تعرضوا لهذه المسألة من قبل، فإني آمل أن تثبت حججي في هذا الكتاب قدرتها في حد ذاتها على إقناع القارئ"[33].

وهو ما جعل فوكوياما يروّج في كتابه لهذه المقولات ويعمل على إثباتها وتأكيدها بشتى الذرائع والحجج. هذا التوجه العالمي سيُصاغ في مقولة العولمة التي زكّت هيمنة القوى العظمى سياسيا واقتصاديا وثقافيا على العالم، خاصة دول العالم الثالث.

بعد نهاية التاريخ وأفول عصر الإيديولوجيات يُعوّل فوكوياما كثيرا على أن الثقافة الكونية المستقبلية ستكون ثقافة العولمة وحاملها التاريخي الذي ستعتمد عليه هو السوق. لذا يطرح مسألة انصهار الثقافات وضرورة عالميتها وقيام منظومة الثقافة السوقية الكونية. إذن نهاية التاريخ تعزز ضمنيا لمفهوم نهاية الاختلاف أو التعدد الثقافي، فالبشرية ستتوجه إلى مستقبل يتخلوا فيه البشر عن ثقافتهم.

إن الأفكار الذي دعا إليها فوكوياما مؤيدة ومناصرة للعولمة، دون أن يكترث بالنتائج السلبية والوخيمة التي تخلفها. بالنسبة لفوكوياما، العولمة سؤدي تدريجيا إلى، ملأ الفراغ، وردم هوة الاختلافات في العدالة والحقوق.

غير أنَّ فوكوياما نفسه لم يعد بنفس الحماسة الأيديولوجية التي حملها لمقولاته الفلسفية. فقد تراجعَ عن كثير من الأفكار التي تريد حشر العالم تحت مظلة واحدة غير مراعية التعددات الثقافية والإثنية والإيديولوجية. كما أنه لا يمكن لأية قوة مهيمنة أن تحافظ على قوتها إلى الأبد، إذ يشهد الغرب أزمة اقتصادية ومالية خانقة قد تؤدي إلى انهيار قواها، مثلما حدث للمارد السوفييتي.

إن المقولات الفكرية التي رعتها أمريكا تعيد إلى أذهاننا النظام

(33) فرانسيس فوكوياما، "نهاية التاريخ وخاتم البشر"، ص10.

الإمبراطوري القديم، "وربما على نطاق أوسع فإن التطورات المنتظر حدوثها سوف تنهي هذا الوضع، لأنه لا الولايات المتحدة، ولا أية سلطة أخرى قاهرة وغاشمة، سوف تتمكن من الهيمنة التامة على شئون العالم كله في ظل التكتلات الكبيرة التي تنشأ الآن، والتي تعمل ضد محاولات فرض هيمنة قوة واحدة على أقدار ومصائر الشعوب والأمم، مما يعني ضمنا أن عصر العولمة نفسه قد يكون في طريقه هو أيضا إلى الزوال"[34].

مقولة نهاية التاريخ وإشكالية التحليل التاريخي:

في هذا الكتاب لا يتطرَّق فوكوياما بشكل موسع ومفصل للهيمنة الغربية الاستعمارية واستعبادها للشعوب التي غزتها واحتلت أراضيها وسفكت دماء شعبها وأبادتهم. فقد أغفل في كتابه الحديث عن ظاهرة الاستعمار الأوروبي في عصرنا الحديث ودور هذا الحدث في صيرورة المجتمعات البشرية، في مقابل ذلك دار حديثه حول مقولة نهاية التاريخ؛ إذ توغّل في إبراز دور الإمبريالية الرأسمالية في التمهيد لانتصار الليبرالية واتجاه بوصلة التاريخ نحو النهاية.

وعليه فإن هذا الإغفال لهذا العنصر التاريخي البارز وعدم تحليله لهذه الحلقة المهمة في صيرورة التاريخ الإنساني وانكبابه فقط على تاريخ الشعوب المتقدمة سيسلّط عليه لا محالة ألسنة وأقلام النقاد والدارسين في فلسفة التاريخ[35]. فالكاتب لا يعتمد على المقولات التاريخية الشاملة لكل الشعوب بل ينحاز انحيازا بارزا واضحا للمركزيات الغربية، كما نلفيه يؤسس طرحه على المتغيرات الإيديولوجية والسياسية والأصولية.

يرى فوكوياما أن مع مقولته التي أطلقها المفضية إلى نهاية الإيديولوجيات الكبرى، ستُحَلّ معها كل المشاكل الإثنية والاقتصادية والسياسية في العالم، وستختفي أيضا كل ملامح التطرف المذهبي أو

---

(34) أحمد أبو زيد، مستقبليات، ص244.

(35) Voir: Jean-Pascal Farges, Non Monsieur Fukuyama, l’Histoire n’est pas fini, BoD- Books on Demand, France, 2010, p47.

العقائدي، غير أننا لا نلمس من هذا الكلام دقة أو صحة؛ فبعد هذه المقولة بسنوات فقط اشتعلت حروب عرقية دامية في البوسنة والهرسك وكوسوفو وغيرها من بقاع البلقان، أو بروز صراع شمال - جنوب بدل صراع شرق- غرب. وهذه واحدة من المآخذ التي سلطها النقد على أطروحته حول نهاية التاريخ.

كما أن أفكاره حول نهاية التاريخ اقترنت بحديثه عن الكليانية أو تاريخ كوني بشري شامل، وهو في ذلك يصنَّف في خانة الـمتبنين للمركزية الأوروبية التي تُـلغي الاختلاف وترفض التعدد ولا تلقي بالا للمهَمّش أو الثانوي العرضي، فكل همها هو ما اتصل بالمركز فقط.

وفوكوياما نفسه يرى في التاريخ الأوروبي ذلك التاريخ الجوهري أو الأصلي والمتقدم، بينما تواريخ العالم الآخر مجرد تواريخ سطحية وأحداث عـارضـة أو تـاريـخ لأمـة مـتـخـلـفـة بـالـمـقـارنـة مـع تـاريـخ الأمـة الأوروبـيـة المتقدمة[36]، وهو ما يشفع لنا - حسب فوكوياما- بتجاوز وتخطي هذه التواريخ الهامشية.

مقولة فوكوياما في ميزان النقد:

لقد أثارت مقولة فوكويما في فلسفة التاريخ حماسا بقدر ما أثارت عداءا وجدالا عل صعيد واسع. فبينما لقيت أصداءً واسِعة روّجت لها أمريكا وكثّفت جهودها الإعلامية لنشرها. اسُتقبلت هذه المقولة في بقية العالم بكثير من الحذر والريبة والنقاش.

لكن يحمد له إبحاره في كتابه السالف الذكر عبر مجموعة من العلوم السياسية والاقتصادية والاجتماعية وفلسفة التاريخ والأنتروبولوجيا، ونجاحه في تجييش مجموعة من القرائن التي تدل على صحة وجهات نظره. وبالمثل اتخذ التاريخ بمراحله الشاسعة مرجعية لمجموعة من التصورات، خاصة في

(36) أبرز المناوئين للمركزية الغربية والمنتقدين لمقولاتها نجد: الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا في أوروبا، والفيلسوف الفلسطيني إدوارد سعيد في أمريكا.

تحليله للحرية والديموقراطية، واستطاع بهذا التحليل التاريخي أن يدلل على أبعاد أطروحته.

نلاحظ في مقولة فوكوياما بعض الإحيائية واستحضار لفكرة النهاية. وقد استقى ذلك من فكرة الإنسان الأخير عند زرادشت ونتشه، والاعتراف عند هيغل، والحتمية التاريخية عند ماركس. ويعاب عليه أنه لم يتجاوز الربط بين ما صاغه الفلاسفة الذين سبقوه، والفترة المعاصرة، دون إضافات جديدة حتى بالنسبة لفلسفة التاريخ، وكأنه قام بدورة حلزونية ليرجع بالفكر الإنساني إلى نقطة الانطلاق التي توقف عندها فلاسفة الفترة الحديثة.

تعلو على أسلوبه النبرة العدائية للنظام الاشتراكي الآفل، وهذه الصفات ينبغي أن لا يتَّسم بها محلل سياسي أو مؤرخ أو مشتغل في فلسفة التاريخ. حيث تبدو تلك النبرة واضحة في معالجته لمختلف الثورات الاشتراكية التي يفتري عليها أنها أفسدت النظرية الهيجيلية، هذا مع انحياز تام وتحمس وتمجيد للنظام الرأسمالي.

اعتقد فوكوياما وهماً بأن التاريخ العالمي أغلق قوسه على حقبة النظام الثنائي القطبية والحرب الباردة. وبرز النظام الأحادي القطبية الذي تهيمن عليه الولايات المتحدة الأميركية بمفردها، بحكم قوتها العسكرية الفائقة وقدراتها الاقتصادية وإمكاناتها المعرفية.

وفكرة النهاية في حد ذاتها تتسم بالغموض، إذ لا يشعر الفاحص لتأملات فوكوياما ما إذا كانت هذه النهاية أبدية أم نهاية تتلوها بداية، وهو ما اعتبره بعض الباحثين حلقة ضعيفة في تفكيره؛ إذ كيف نقبل بنهاية ونحن لم نعرف بعد البداية الحقيقية. وإذا كان قد اقتبسها من هيغل فقد فاته أن الأخير أعلن فكرة النهاية تاريخيا مقابل البداية فلسفيا، وأن فكرة النهاية تنتمي للتاريخ دون أن تعلن طلاقا مع الفلسفة.

لم يأبه فوكوياما بالتحولات المتسارعة في العالم في ظل العولمة والنظام العالمي وما ولّدته من أزمات اقتصادية ومالية، ليس في العالم المتخلف فحسب بل امتد تأثيرها السلبي إلى البلدان المتقدمة وعلى رأسها الولايات المتحدة، مما يطعن في مقولة نهاية التاريخ، وهو الموقف الذي

يرى البعض فيه الكثير من الطرافة، إنّ فوكوياما في‘حدى مقالاته الأخيرة التي نشرها بصحيفة "لوس أنجلس تايـمز" بادر بالتأكيد إلى "إنني لا أرى في ما حدث في عالم السياسة الدولية، وفي الاقتصاد العالمي خلال السنوات العشر الماضية أي شيء يتعارض حسب وجهة نظري مع الاستنتاج القائل إنّ الديمقراطية المتحررة والنظام الاقتصادي الذي يتحكم في السوق هما البديل الوحيد النافع للمجتمعات الحديثة". في هذا السياق، لا ينظر إلى الأزمات المالية التي عصفت باقتصاديات البلدان الأسيوية وروسيا، ولا تراجع الديمقراطية، وانتشار الحروب الأهلية في مناطق شتى من العالم، شواهد تفند نظريته .

أطروحة فكرية في خدمة السياسة الأمريكية:

سقط فوكوياما بمقولاته في شباك التحيز إلى الليبرالية الأمريكية؛ إذ ينظر فوكوياما إلى منطق الأشياء انطلاقا من مرجعية معينة تتمثل في تحليل الأحداث والتغيرات التي عرفها المجتمع المعاصر من خلال الانتماء إلى النموذج الأمريكي المهيمن. بذلك تأتي أطروحة فوكوياما لخدمة الإيديولوجية الجديدة التي تبناها النظام الدولي بعد انهيار المعسكر الاشتراكي ودخول العالم منعرجا جديدا. فهو يغض الطرف عن السلبيات والنقائص الداخلية للديمقراطية الليبرالية التي تنافح عنها مقولات فوكوياما.

إن دعاة المجتمع الكوكبي والتاريخ العالمي والكليانية والعولمة وغيرها من المقولات الأمريكية الجديدة زادت من اتساع الهوة بين دول الشمال الغنية ودول الجنوب الفقيرة، كما اشتعلت الكثير من بؤر الصراع في العالم بعد انهيار الاشتراكية.

ينحاز فوكوياما انحيازا واضحا إلى المركزية الغربية التي تنظر إلى الديمقراطية الليبرالية على أنها الطريق الوحيد الذي يجب سلوكه لدخول التاريخ الكوني، معتبرا أن كل المراحل السابقة على الديمقراطية الليبرالية مراحل ما قبل التاريخ، وبأن بوصول المجتمعات البشرية إلى هذه المرحلة من التاريخ الكوني ينتهي التاريخ. وهذا الانحياز الواضح وهو البعد الذي طالما انتقده بشدة إدوارد سعيد.

لا يمكننا البتة صرف النظر عن الوقع الذي أحدثه مقال وكتاب فوكوياما بين أوساط المثقفين. فمن إنصاف القول أن فوكوياما كان جريئا في أطروحته، ولم يكن يغرب عن باله أنها ستفتح نطاقاً واسعاً من النقاش، وفي الواقع فقد كانت دافعا إلى سيولٍ من الحبر! لذا لا يمكن الاستخفاف بأفكاره أو احتقارها أو أخذها على محمل السخرية منها. ولو على بساطتها أو أنها كانت متداولة مسبقا مع هيغل أو ماركس.

خاتــمة:

لقد مرّت البشرية بمنعطفات وأحداث تاريخية جسيمة وتحولات هامة عبر تاريخها الطويل وعلى سبيل المثال لا الحصر: الثورة الفرنسية والحربين العالميتين والحرب الباردة وظهور الثورة الميديائية المعاصرة (تطور وسائل الاتصال) وأحداث 11 سبتمبر 2001. هذه المنعرجات الزمنية الحاسمة لم تُوقِف عجلة التاريخ أو تحدث لحظات انقطاع أو نهاية. بل على العكس، تشكل نهاية كل مرحلة تاريخية مهمة بداية مرحلة أخرى أهمّ.

غير أن فوكوياما يقول أن أكثر المنتقدين لمقولته لم يفهموا دلالة طرحه "نهاية التاريخ"، حيث استعمل كلمة تاريخ بمعناها الهيغلي الماركسي؛ أي التطور التدريجي للمؤسسات الإنسانية والسياسية والاقتصادية. أي أن نهاية التاريخ لا تعني نهاية أحداث العالم، ولكن نهاية زمن الإيديولوجيات.

هل يمكننا مجاراة طرح فوكوياما بنهاية التاريخ؟ ومقولة الإنسان الأخير؟ هل سنهرب من هذه المقولة ونتجاهلها بالمرة؟ أم ننفجر ضاحكين من مدى بساطة أو تفاهة هذا الطرح؟ أم سيخنع المثقف ويخضع لمقولات النهاية التي تضمر هيمنة مبطَّنة جسَّدتها العولمة وصراع الحضارات وحروب الألفية الثالثة الفتاكة! بعد كل هذا هل سنقنط من هذه المقولة؟!

هل غذّت هذه المقولة (وغيرها من المقولات التي ظهرت في نهايات القرن الماضي) فكرة الهيمنة الغربية اقتصاديا وسياسيا وثقافيا على العالم؟ هل دعمت المركزيات الغربية وعلى رأسها أمريكا هذه المقولة فأعلوا من شأنها ورفعوا قدرها حتى بلغت مبالغ العالمية؟ ما سبب رواج هذه

المقولة؟! أم أن كثرة الالتفات إليها ونقدها هو ما ينزلها هذه المنزلة ويعطيها هذا الاهتمام.

إن الحقيقة التي لا غبار عليها، أن هذه المقولة أو غيرها من المقولات الإيديولوجية التي صاغها مفكرون أمريكيون وروّجت لها أمريكا بعد انهيار المعسكر الاشتراكي وحرب الخليج، صبّت كلها في دائرة العولمة؛ فالثقافات تنصهر وتتلاحم في ضوئها والتاريخ الكوني يتوقف وينتهي لتظل ثقافة الكون الجديد الديمقراطي شامخة ترعاها الأيادي الأمريكية!

إنها دعوة متجددة تتدثّر بأثواب المركزيات الغربية ذات الأهداف الامبريالية المُدعية نشر الديمقراطية وحقوق الإنسان وبعث السلام والوئام الدولي، فهل هذه المرامي فعلية؟ وهل بانتهاء التاريخ تنتهي الإيديولوجيات؟

إن الأحداث الملتهبة التي شهدها العالم في بدايات الألفية الثالثة بدءاً بأحداث 11 سبتمبر وصولا لثورات الشعوب العربية التي انفجرت في بدايات 2011. كل هذه الأحداث الحاسمة والهامة تؤكد مدى المغالطات التي وقع فيها فوكوياما بصياغته لمقولة نهاية التاريخ.

الفصل التاسع عشر

فلسفة التاريخ عند عل شريعتي

د. الشريف طوطاو[*]

مقدمة

يعد مبحث التاريخ من أقل المباحث الفلسفية التي حظيت باهتمام الفكر الإسلامي، بحيث أن مقولة التاريخ لم تبحث كمقولة مستقلة في الفكر الإسلامي إلا في إطار البحث في التراث والاهتمام به، ولعل ذلك راجع إلى غلبة التفكير الديني على الفكر الإسلامي، بحيث أن مقولة التاريخ تأتي عادة في مقابل مقولة الله أو الميتافيزيقا، فالتاريخ هو ما صنعه الإنسان ـ أو هكذا كان ينظر إليه ـ في مقابل ما صنعه الله (الوجود)، وقد اتجه اهتمام المسلمين الأول نحو دراسة الله ذاتا وفعلا، وبذلك تم إهمال التاريخ. وهكذا، فمنذ ابن خلدون لم ينتج المسلمون نظرية أو تفسيرا أصيلا للتاريخ والحضارة، وكانت معظم كتاباتهم في هذا المجال إما شرحا واجترارا لأفكار ابن خلدون، أو ترديدا لأفكار الغربيين من أمثال هيغل وماركس وتوينبي وشبنجلر وغيرهم من الفلاسفة الذين برزوا في هذا المجال.

غير أن ذلك لم يمنع من ظهور بعض الاستثناءات في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، فثمة نخبة قد شغل اهتمامها سؤال التاريخ لارتباطه

(*) دكتوراه في الفلسفة، وأستاذ محاضر بجامعة خنشلة ـ الجزائر.

بسؤال النهضة وسؤال الهوية، وهما السؤالان الرئيسيان اللذان تمحور حولهما الفكر العربي والإسلامي المعاصر، نظرا للظروف التي نشأ في ظلها هذا الفكر، ويمكن أن نذكر من بين الأسماء البارزة في هذا المجال: مالك بن نبي، باقر الصدر، قسطنطين زريق، حسن حنفي، عبد الله العروي، وعلي شريعتي[1] الذي هو موضوع بحثنا والذي يعد بحق من أكثر المفكرين المسلمين المعاصرين اهتماما بموضوع التاريخ وفلسفته لاعتبارات سيأتي ذكرها في ثنايا هذا البحث.

إلى ذلك، يمكن أن نميز في الفكر الإسلامي بين ثلاثة اتجاهات أساسية في فلسفة التاريخ: الأول، ينظر إلى التاريخ على أنه من فعل الله ومشيئته، وأن الإنسان لا يمثل شيئا في مسار التاريخ وحركته، فأفعال الإنسان هي جزء من إرادة الله الأزلية التي حددت مسار التاريخ وغايته سلفا، ولا يستطيع الإنسان أن يغير في مسار التاريخ ومصيره قيد أنملة، فانتصار المسلمين في غزوة بدر لم يكن بفعل قوتهم أو حنكتهم العسكرية، بل بكلمة سبقت من الله، ويمكن أن نطلق على هذا الاتجاه باتجاه جبر التاريخ أو ما يعرف أحيان بنظرية العناية أو المشيئة الإلهية، والاتجاه الثاني ينظر للتاريخ على أنه من صنع الإنسان، فالله لا وجود له أو أنه صنع العالم ورحل، ومن ثمة، فهو لا يتدخل في مجرى التاريخ، فالإنسان يصنع ويقرر مصيره بيده وكل ما عليه هو أن يوفر الأسباب اللازمة لذلك، فالانتصار أو الانهزام في الحرب طبقا لهذا التفسير ليس مقرر سلفا ولا دخل لإرادة الله فيه، بل إن أسبابا موضوعية تحكمت فيه، والإنسان هو المسؤول عن هذه الأسباب كإعداد العدة اللازمة، والتخطيط المحكم، وغير ذلك من عوامل

---

(1) علي شريعتي (1933/ 1977) مفكر وعالم ومناضل سياسي إيراني تحصل على دكتوراه في علم الاجتماع وأخرى في تاريخ الأديان من جامعة السوربون بفرنسا، حياته مليئة بالنشاط العلمي والديني والسياسي الإصلاحي، يعتبره البعض معلم الثورة الإسلامية في إيران(1979) له العديد من المؤلفات منها: العودة إلى الذات، بناء الذات الثورية، النباهة والاستحمار، تاريخ الحضارة، الإنسان والتاريخ، الإسلام ومدارس الغرب، الإنسان والإسلام، ...إلخ. حول حياته، ينظر: فاضل رسول: هكذا تكلم علي شريعتي، دار الكلمة لبنان، ط1، 1982. غلام عباس توسلي: مقدمة كتاب شريعتي: الإسلام ومدارس الغرب، دار الأمير، بيروت، تر. عباس الترجمان، ط1، 2008، ص7-49.

النجاح والفشل، وهذا الاتجاه يطلق عليه عادة بالاتجاه العلمي أو الاتجاه المادي، وثمة اتجاه ثالث هو الذي يقرر بأن الله خلق الكون ووضع له قوانين لا تتبدل، كما خلق المجتمع ووضع له نواميس وسنن لا تتبدل، والإنسان يتحرك في إطار هذه السنن، فهو حر في تقرير مصيره في إطار ما تسمح به هذه السنن، فهذا الاتجاه يجمع بين الدين والعلم، ويمكن أن نطلق عليه بالاتجاه السنني الديني، ويمكن القول بأن شريعتي ينتمي إلى هذا الاتجاه الذي نجد من ضمنه أيضا باقر الصدر[2] ومالك بن نبي[3]، وقبلهم ابن خلدون[4]، وهذا التقاطع بينهم يرجع إلى كونهم ينطلقون جميعا في تفسيراتهم وتنظيراتهم للتاريخ من القرآن الكريم، فالقرآن يقر بحقيقة السنن الإلهية في التاريخ والمجتمع، كما في قوله تعالى: "سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسنتنا تحويلا"(السراء: 76 ـ 77)، وبذلك ألغى القرآن "النظرة العفوية أو النظرة الغيبية الاستسلامية لتفسير الأحداث. ..وهذا الفتح القرآني الجليل هو الذي مهد إلى تنبيه الفكر البشري بعد ذلك بقرون إلى محاولة فهم التاريخ فهما علميا"[5]. غير أن هذا التقاطع لم يمنع من وجود بعض الاختلاف بينهم وذلك لاختلاف التكوين المعرفي والمرجعية المذهبية والعلمية، وباختلاف الفترة الزمنية لكل منهم، واختلاف الحقبة التاريخية التي يتناولها كل منهم، فقد تأثر شريعتي بالمذهب الشيعي المعتدل، كما تأثر بالبيئة الاجتماعية التي عاش فيها (ظروف المجتمع الفارسي)، وتاريخ الفرس الذي كثيرا ما استلهم منه الدروس والعبر، وأخيرا فقد تأثر بعلم الاجتماع وبتاريخ الأديان، وهما التخصصان العلميان اللذان يتكئ عليهما فيهما في تحليل الظواهر الإنسانية والاجتماعية

---

(2) ـ انظر: باقر الصدر، المدرسة القرآنية، السنن التاريخية في القرآن الكريم. وانظر: حول هذا الموضوع: صائب عبد الحميد: محمد باقر الصدر. تكامل المشروع الفكري والسياسي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2002، ص122 وما بعدها.

(3) انظر: مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية ـ ميلاد مجتمع ـ شروط النهضة، وغيرها من مؤلفاته.

(4) انظر: ابن خلدون: المقدمة.

(5) صائب عبد الحميد: محمد باقر الصدر. تكامل المشروع الفكري والسياسي، مرجع سابق، (ص122 ـ 123).

التي تعد الحوادث التاريخية نوعا منها، فكيف ساهمت هذه العوامل في بلورة نظرته في فلسفة التاريخ والحضارة؟ وإلى أي مدى يمكن اعتبار نظريته أصيلة ومتجاوزة للنظريات الأخرى الغربية منها والإسلامية؟ ذلك ما سنتعرف عليه في ضوء عرضنا لأهم آرائه في تفسير التاريخ والحضارة؟

أولاً: منزلة التاريخ وفلسفته في فكر علي شريعتي

لقد اهتم شريعتي بالتاريخ اهتماما كبيرا، وهذا الاهتمام له ما يبرره، فهو بالأساس مفكر إصلاحي مسلم يسعى إلى فهم واقع أمته المتخلف قصد تغيير هذا الواقع والنهوض بالأمة، ولأن شريعتي يؤمن بأصالة الإنسان، إذ يعتبر الإنسان مسؤول عن مصيره، فهو المسؤول عن تخلفه أو تقدمه بفضل ما وهبه الله من وعي وإرادة، ومن هنا كرس جل أبحاثه للبحث في الإنسان وسبل تحريره من السجون التي تكبل إرادته وتمنعه من أداء رسالته الحضارية، ولأن شريعتي يؤمن بالشخصية التاريخية للإنسان، إذ يرى بأن الإنسان ابن ماضيه وتاريخه، فإنه من اللازم البحث في تاريخ الإنسان لفهم معادلته النفسية والاجتماعية حتى يمكن التأثير فيه وقيادته نحو صناعة التاريخ، غير أن الإنسان لا يملك الحرية المطلقة في فعله التاريخ، فهو لا يتحرك إلا في إطار السنن التي وضعها الله في المجتمع وفي التاريخ، ومن هنا كان لابد من البحث في التاريخ لمعرفة قوانينه والعوامل المحركة له، حتى يستطيع الإنسان تسخير هذه القوانين لصالحه، فيتحقق له النجاح في عملية التغيير الحضاري التي تمكنه من التقدم وتجاوز الانحطاط والتخلف الذي يعاني منه الإنسان الفارسي خاصة(باعتباره المنطلق في فلسفة شريعتي للتاريخ)، والإنسان المسلم عامة، والإنسان بصورة أعم إذ أن شريعتي ينطلق من الخاص نحو العام، من المحلي نحو الكوني شأنه في ذلك شأن الفلاسفة أجمع. وهكذا تتداخل فلسفته الإصلاحية مع فلسفته الاجتماعية.

إن الإنسان في نظر شريعتي له شخصية تاريخية، بمعنى أنه ابن ماضيه، ومن ثمة فلا يمكن فهم حاضر الإنسان واستشراف مستقبله إلا بعد معرفة ماضيه، وانطلاقا من هذا فقد شكلت فلسفة التاريخ مبحثا أساسيا في فكر شريعتي.

إن تفكير شريعتي يتحرك من خلال ثلاثية أساسية هي: الدين والإنسان والعلم (علم الاجتماع تحديدا، مع الإشارة إلى أن علم الاجتماع عنده هو أشبه بعلم العمران البشري عند ابن خلدون، فهو يتسع إلى الظواهر الحضارية والتاريخية والثقافية والدينية والسياسية والجغرافيا الطبيعية حتى)، أي انه أوسع من المعنى الشائع عن علم الاجتماع الذي يختص بدراسة الظواهر الاجتماعية، فكيف يتموقع التاريخ كمقولة داخل هذه الثلاثية؟ وكيف تتحدد علاقته بكل منها؟.

يمكن القول بأن تفكير شريعتي تفكير ديني، فهو يرجع إلى الدين في فقه الواقع وتفسير الظواهر المختلفة طبيعية كانت أو إنسانية، ولكن الدين هنا لا ينبغي أن يفهم بالمعنى التقليدي الشائع، أي ذلك التفكير الذي يتمحور حول الله وما وراء الطبيعة (الغيب)، ويحاول تفسير الظواهر تفسيرا ميتافيزيقيا بالاستناد إلى أسباب بعيدة لا علاقة لها بالإنسان، ولا يمكن للعلم الإحاطة بها. فالدين بالمعنى التقليدي يقوم على مجموعة من الثنائيات المتقابلة: الطبيعة/ما وراء الطبيعة، المادة/الروح، الظاهر/ الباطن، السماوي/الأرضي، الجسم / النفس، . . . إلخ.

غير أن الدين عند شريعتي يأخذ مفهوما آخر، فالدين عنده يفهم في إطار الرؤية الكونية التوحيدية التي توحد بين الله والإنسان والطبيعة، وبهذا المعنى، فإن التفكير الديني هو تفكير في الإنسان، وفي الطبيعة أيضا كما هو تفكير في الله والميتافيزيقا بصفة عامة، والتفسير الديني بهذا المعنى لا يتعارض مع التفسير العلمي، طالما أنه لا يوجد انفصال بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، بين الظاهر والباطن، بين الأسباب القريبة والأسباب البعيدة، بين الجوهر والمظهر، وبين الروح والمادة، ومن هذا المنطلق فإن دراسة الدين عند شريعتي تتضمن بالضرورة دراسة التاريخ، فإذا كان التاريخ هو دراسة (علم) ما صنعه الإنسان، فإن هذه الدراسة لا يمكن أن تتم بمعزل عن الدين طالما أن الإنسان يتحد بالله ولا ينفصل عنه (ليس بمعنى حلولي أو وحدة الوجود ولكن بمعنى توحيدي). هذا عن علاقة الدين بالتاريخ وبالإنسان، وأما عن علاقة العلم بالتاريخ، فإن علي شريعتي يأخذ بالعلم في تفسير الظواهر الإنسانية، ومن جملتها الحوادث التاريخية، إيمانا منه بأن هذه

الظواهر تخضع لقوانين وسنن ثابتة شأنها شأن الظواهر الطبيعية، ومن ثمة، فإن هذه الظواهر تقبل التفسير العلمي، ولا تعارض حسبه بين قولنا أن التاريخ تتدخل فيه إرادة الله وقولنا بأن التاريخ يقبل التفسير العلمي، لأن الله وضع قوانين جعلت التاريخ يسير بصورة حتمية، وأن الإنسان إذا اكتشف قوانين التاريخ استطاع أن يتحكم فيه ويخضعه لإرادته وسيطرته كما يخضع الطبيعة لسيطرته إذا اكتشف قوانينها، وذلك لا يعني أنه تحدى إرادة الله أو أنه غير قضاء الله وقدره، فإرادة الإنسان كما يقول شريعتي تتحرك في إطار قوانين الجبر التي وضعها الله في الطبيعة وفي المجتمع، وانطلاقا من هذه النزعة العلمية اهتم شريعتي بعلم الاجتماع، وتحديدا علم الاجتماع الديني[6] محاولة منه لمعرفة قوانين الحياة الإجتماعية، والتي تعد قوانين التاريخ جزءا منها، وذلك من أجل فهم أسباب انحطاط المجتمعات والأمم وأسباب تقدمها، لقد كان الهم الإنساني إذن هو الشغل الشاغل بالنسبة لتفكير شريعتي الديني والعلمي، ومن هنا كان التاريخ بؤرة اهتمامه باعتباره النقطة التي تتجمع خلالها الثلاثية السالفة الذكر وهي العلم والدين والإنسان.

إن اهتمام شريعتي بهذا المبحث (فلسفة التاريخ) يتجلى من خلال كتاباته ومحاضراته العديدة سواء تلك التي تناولت موضوع الإنسان أو الدين أو الحضارة، ومعلوم أن شريعتي قد عبر عن معظم أفكاره من خلال المحاضرات التي تم تسجيلها ثم طبعها ونشرها فيما بعد في شكل مؤلفات، ويمكن أن نذكر منها ثلاث مؤلفات لها صلة مباشرة بموضوع بحثنا، وهي كالتالي:

1 - الإنسان والتاريخ:

وهو في الأصل مجموعة محاضرات ألقاها على طلبته ومريديه، وفيها

(6) تخصص شريعتي في علم الاجتماع الديني ونال فيه شهادة الدكتوراه من جامعة السوربون، كما تحصل من نفس الجامعة على دكتوراه ثانية في موضوع تاريخ الأديان، انظر: الإنسان والتاريخ، تر. خليل علي، تحرير وتحقيق: محمد حسين بزي، ص(7 ـ 8).

تناول مسائل هامة تتعلق بالتاريخ وفلسفته، منها مثلا مسألة ضبط المفهوم، حيث حدد معنى التاريخ وموضوعه، كما ميز بين التاريخ كذاكرة أو تجميع لحقائق وقصص ماضية، وفلسفة التاريخ من حيث هي علم بالتاريخ وبناء واستنتاج وإعطاء معنى للتاريخ، ومن خلال ذلك وجه نقده للمؤرخين أو بالأحرى أشباه المؤرخين الذين اقتصروا على جمع الحوادث وحفظها دون إعطائها معنى، وبذلك أعاد لنا نفس الموقف الذي وقفه ابن خلدون من المؤرخين السابقين له كالطبري والمسعودي وغيرهما ممن لم يفلسفوا التاريخ. كما انتقد في هذا الكتاب مختلف النظريات الغربية في فلسفة التاريخ على غرار نظرية هيغل وماركس والوجودية والمذهب الوضعي (مذهب العلم أو العلموية)، فبين مواطن القصور دون أن يبخل عليها بالإشادة فيما أصابت فيه من وجهة نظره، وبعد أن قام بنقد وتفكيك هذه النظريات حاول أن يبني على أنقاضها تفسيرا مقبولا ومنطقيا وشاملا للتاريخ يتجاوز التفسيرات السابقة بوصفها تفسيرات اختزالية تركز على جانب دون غيره من الجوانب.

ومن المسائل الهامة التي ناقشها الكتاب وتدخل في صميم فلسفة التاريخ مسألة دور الإنسان في صناعة التاريخ، وهو ما تناوله تحت عنوان "أصالة الإنسان أم أصالة التاريخ؟"، وفي هذا الإطار ناقش موقف القائلين بأصالة التاريخ أو مايسميه بمذهب الجبر التاريخي وهو الذي يرى بأن الإنسان (الظواهر الإنسانية) شأنه شأن الظواهر الطبيعية يخضع لحتمية مطلقة، ومن ثمة، فهو لا يستطيع أن يقرر مصيره بنفسه، ولا دخل لإرادته في تقرير مصيره، فكل ما يحدث في الطبيعة وفي المجتمع يتم وفق قوانين جبرية صارمة لا تتخلف ولا يمكن لإرادة الإنسان أن تفلت من قبضتها أو أن تعدل فيها أو تغير مجراها ومسارها. كما ناقش موقف القائلين بأصالة الإنسان ومنهم فلاسفة الوجودية والفلاسفة الليبراليون فضلا عن دعاة النزعة الإنسانية، فقد آمن هؤلاء بأصالة الإنسان، أي بقدرته على تقرير مصيره واستقلاليته التامة عن الطبيعة وعن الظروف المحيطة به بالنظر لما يتميز به من وعي وإرادة تؤهلانه لصناعة التاريخ وتغيير مساره، وفي سياق حديثه عن الإنسان والتاريخ ناقش شريعتي مسألة الفرد والمجتمع: أيهما يصنع الآخر

ويسبقه؟ ولمن الأصالة ياترى للفرد أم للمجتمع؟ فعرض وجهة نظر المذهب الفردي الذي يقول بأصالة الفرد وناقشها كما عرض وجهة نظر المذهب الاجتماعي التي تقول بأصالة المجتمع وناقشها أيضا مبينا القصور الذي يعتري كلا منهما. كما ناقش وجهة النظر الدينية التي ترد أفعال الإنسان إلى الله (مذهب الجبرية)، مبينا ما يؤول إليه هذا التفسير من نتائج غير منطقية، إذ كيف يستقيم القول بالجبر مع إثبات مسؤولية الإنسان عن أفعاله؟

وانطلاقا من هذه المسائل يحاول شريعتي أن يقدم تصوره للإنسان، الذي يقوم على رؤية تركيبية توحيدية، فالإنسان كائن متعدد الأبعاد، ومن ثمة، فإن أي تفسير لعلاقة الإنسان بالتاريخ ينبغي، في نظره، أن يأخذ في الحسبان جميع أبعاده بما يتضمنه كل بعد من خصائص بما في ذلك البعد التاريخي، فالإنسان له شخصية تاريخية، بمعنى أنه مدين في بناء شخصيته لعامل التاريخ.

2 - تاريخ الحضارة:

يقع هذا الكتاب في جزأين، وفيه تناول مجموعة من الموضوعات التي لها صلة بفلسفة التاريخ والحضارة، ليس فقط في امتدادها التاريخي(الماضي) بل وأيضا في امتدادها الحاضر والمستقبل، وتلك مهمة فيلسوف التاريخ والحضارة، فهو يدرس الماضي من أجل فهم الحاضر واستشراف المستقبل، وبهذا المعنى فإن شريعتي قد أدى هذه المهمة على أحسن ما يكون.

لقد وقف شريعتي في هذا الكتاب عند بعض المفاهيم المفتاحية في هذا الحقل المعرفي محاولا ضبط معناها لتبديد الغموض والالتباس الذي يكتنفها، إذ غالبا ما يتم تحليلها من زاوية مذهبية، ومن هذه المفاهيم مفهوم الحضارة، فبين شريعتي معنى هذا اللفظ لغة واصطلاحا مبينا ما ينطوي عليه من إشكالات، كما تطرق إلى العوامل التي تشارك في بناء الحضارة، كما تناول مفهوم الثقافة الذي غالبا ما يتداخل مع مفهوم الحضارة إذ يعتبرهما البعض بمعنى واحد، ثم تناول مفهوم التاريخ وأهم المدارس الفكرية في

التاريخ، كما تطرق إلى مفهوم فلسفة التاريخ وموضوعها وتاريخ ظهورها، ولما كانت فلسفة التاريخ، كما قلنا، تتناول الماضي من أجل فهم الحاضر واستشراف المستقبل، فإن شريعتي خصص حيزا هاما من مؤلفه هذا لحضارة الصين باعتبارها واحدة من أقدم الحضارات التي شيدها الإنسان، فتناول جانبا من الانجازات المادية والمعنوية لهذه الحضارة، بعد ذلك انتقل إلى فلسفة الحضارة المعاصرة مبينا خصائصها من خلال تحليله ونقده للمجتمعين الرأسمالي والاشتراكي باعتبارهما قطبا هذه الحضارة، فتطرق إلى فلسفة كل مجتمع مبينا ما تنطوي عليه من فساد في النظرة والأسس وهو ما انعكس سلبا على هذه الحضارة وإنسانها. هذان أهم كتابان يمكن تصنيفهما في فلسفة التاريخ، وثمة كتب أخرى لا مست هذا المبحث ولو بشكل غير مباشر، لأن موضوع التاريخ كما قلنا يتصل بالدين وبالإنسان وهما الموضوعان الرئيسيان في فكر شريعتي، ويمكن أن نذكر على الخصوص كتاب "**الإنسان والإسلام**" وهو عبارة عن ست محاضرات ألقاها شريعتي على طلبته، وقد تناول فيها بالخصوص موضوع الإنسان، وهو موضوع على صلة وثيقة بالتاريخ كما ذكرنا، فالتاريخ كما يعرفه شريعتي يشمل كل ما أنتجه الإنسان، كما تناول موضوعات أخرى لها صلة بالإنسان ومن ثمة بالتاريخ، كالثقافة والدين والإيديولوجيا، وأما الكتاب الآخر فيحمل عنوان "**الإسلام ومدارس الغرب**"، وهذا الكتاب يتصل بموضوع بحثنا من خلال تناوله لموضوع الإنسان في التصورات الفلسفية الغربية التي ناقشها شريعتي كالتصور الوجودي والماركسي والديني وغيرها من التصورات التي ينتقدها شريعتي بالنظر إلى مفهومها الاختزالي عن الإنسان، ومن ثمة يحاول تقديم رؤية تركيبية عن الإنسان تربطه بالله وبالتاريخ وبالطبيعة وبالمجتمع، ولاشك أن بقية مؤلفات شريعتي لا تخلو من إشارة إلى قضايا ومسائل فلسفة التاريخ، غير أن تركيزنا سينصب على ما ذكرنا من هذه المؤلفات وتحديدا كتاب "الإنسان والتاريخ"، وكتاب "تاريخ الحضارة" لأنهما يقدمان رؤية شاملة عن فلسفة علي شريعتي للتاريخ، وهو ما يجعلنا في غنى عن غيرهما من المؤلفات التي لا تضيف لنا جديدا في هذا الباب، فمعظم ما جاء فيها يعد تكرارا لما قيل هنا أو هناك، وعليه، فما هي أهم آراء شريعتي التي

تمثل فلسفته للتاريخ؟ وإلى أي مدى تشكل هذه الآراء نظرية أصيلة في هذا الباب يا ترى؟ وما قيمة هذه النظرية إن وجدت؟

ثانياً: أهم آرائه في فلسفة التاريخ

1 - في مفهوم التاريخ وفلسفته

يرى شريعتي أن كلمة تاريخ تطلق بمعنيين مختلفين فهي تطلق أولا على العلم الذي يدرس التاريخ، وتطلق ثانيا على موضوع هذا العلم، وعليه سنتناول فيما يلي موضوع علم التاريخ، ثم بعد ذلك نتطرق إلى مفهوم علم التاريخ عند شريعتي.

أ - موضوع علم التاريخ

يطلق موضوع علم التاريخ في نظر شريعتي على "مجموعة الظواهر والحقائق، العلاقات، الأفعال والانفعالات، الولادات والوفيات من جراء الحوادث، نشوء الطبقات، إطلالة ونمو واضمحلال الحضارات والمجتمعات"، وبالجملة، فهو يشمل "كافة الظواهر والحوادث التي تخص الإنسان وعلاقته بالطبيعة وبالآخرين منذ العصور الغابرة وحتى يومنا هذا"[(7)] ومن هنا يلاحظ بأن علم التاريخ عند شريعتي لا يقتصر على دراسة حوادث ووقائع الماضي فقط كما هو شائع بل يمتد ليشمل الحاضر أيضا، وهذا هو الجديد عنده في هذا المجال، فقد كان ينظر دوما إلى موضوع التاريخ على أنه يشمل حوادث الماضي فقط. كما أن موضوع التاريخ عنده واسع جدا بخلاف ماهو شائع عند الكثير من المؤرخين والمفكرين، فالتاريخ عنده "يشمل كل شيء له علاقة بالإنسان، وبهذا المعنى فليس هناك شيء ليس بتاريخ"[(8)] طالما أن الإنسان له علاقة تقريبا بكل شيء، فالثقافة والحضارة وهما من نتاج الإنسان مفهومان شاملان لكل الأشياء المادية والمعنوية.

---

(7) شريعتي، الإنسان والتاريخ، مصدر سابق، ص(14 ـ 15).
(8) شريعتي، الإنسان والتاريخ، مصدر سابق، 18.

ب - مفهوم علم التاريخ

إن علم التاريخ عند "علي شريعتي" يدل على"علمنا واطلاعنا وإيماننا بالعلاقة بين هذه الظواهر [أي الظواهر التي تشكل موضوع التاريخ والتي أشرنا إليها آنفا)، كما يشمل هذا الأمر إيماننا بالطريق الذي سلكته البشرية على مر العصور، والقوانين التي تحرك ضمن إطارها الإنسان وزاول نشاطاته الحياتية المتكاملة"(9)، ومن خلال هذا التعريف نستنتج أمرين اثنين: أولهما، أن الحوادث والوقائع التاريخية تخضع لقوانين ونواميس هي ما يعبر عنه بالسنن الإلهية (سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا) تماما كما تخضع الظواهر الطبيعية لقوانين طبيعية ثابتة، والأمر الثاني، وهو مترتب عن الأول، إمكانية دراسة الحوادث التاريخ دراسة علمية شأنها في ذلك شأن الظواهر الطبيعية، بهذا المعنى، فإن علم التاريخ عند شريعتي يدل على "علمنا بالأصول والقوانين الموجودة في نص تلك الوقائع والحقائق في ذلك الزمان"(10).

ومنه يتضح بأن علم التاريخ عند شريعتي لا يختلف عن العلوم الطبيعية الأخرى ففي إمكانه أن يدرس الظواهر والحوادث التاريخية دراسة علمية تمكن من استخلاص القوانين العلمية التي تتحكم في حدوث هذه الظواهر وسيرها. "وفي هذا التفسير السنني العلمي للتاريخ "إلغاء للتفسير اللاهوتي للتاريخ الذي تبنته بعض مدارس الفكر اللاهوتي، على يد عدد من المفكرين المسيحيين واللاهوتيين من أمثال "أوغسطين"، والذي يربط الحادثة بالله تعالى قاطعا صلتها مع بقية الحوادث ومع السنن الموضوعية للساحة التاريخية"(11).

(9) شريعتي، الإنسان والتاريخ، مصدر سابق، 15.

(10) شريعتي، الإنسان والتاريخ، مصدر سابق، 15.

(11) صائب عبد الحميد: محمد باقر الصدر. تكامل المشروع الفكري والسياسي، مرجع سابق، ص126.

ج - من التاريخ إلى فلسفة التاريخ

يعد ابن خلدون مؤسس فلسفة التاريخ في الفكر الإسلامي، إن لم نقل مؤسسها على الإطلاق، ذلك أنه تجاوز المؤرخين السابقين له ممن اقتصر علم التاريخ عندهم على جمع الحقائق المتعلقة بالماضي دون محاولة تفسيرها والبحث عن العلل والعلاقات القائمة بينها ودون استخدام الاستنتاج والقياس العقلي، أو بمعنى آخر الكشف عن القوانين التي تتحكم في سيرها، فالتاريخ عند هؤلاء لم يرتق إلى درجة العلم الحقيقي، ومن هنا انتقد ابن خلدون هؤلاء محاولا إقامة التاريخ على أسس فلسفية وعلمية(12)، وقد حدا شريعتي حذو ابن خلدون في هذا المجال بحيث يمكن القول بأنه ابن خلدون الفكر الإسلامي المعاصر، فقد ميز بين فئتين من المؤرخين، الأولى يمكن أن نطلق عليها أشباه المؤرخين ذلك أن علم التاريخ عندهم يقتصر على اكتساب معلومات وافرة عن الماضي، فمهمة المؤرخ عندهم تقتصر على جمع المعلومات والإطلاع عليها، أما الفئة الثانية فتضم المؤرخين الحقيقيين، والمؤرخ الحقيقي عنده هو من يبني انطلاقا من هذه المعلومات علما بالأحداث، وذلك بالبحث عن العلاقات السببية بين الظواهر، واستنباط القوانين التي تحكمها، وإعطائها معنى وروح، يقول: "فمن انهمك بكيفية استنباط القانون هو الباحث أو العالم...وليس من قام بجمع وتقديم المعلومات على الأصعدة المختلفة"(13)، إن مثال المؤرخ في الحالة الأولى هو كمن يجمع مواد البناء، وأما مثاله في الحالة الثانية فهو كمن يضع تصميما للبناء، وشتان بين هذا وذاك، نستنتج من هنا بأن عالم التاريخ في نظر شريعتي لا ينبغي أن يقتصر عمله على جمع الحقائق والمعطيات التاريخية والإطلاع عليها كما هي في صورتها الخام (العفوية)، بل هو مطالب بأن يعيد بناءها ليستخرج منها علما وفلسفة، إن علم التاريخ في منظور شريعتي "يبدأ بعد خزان المواد التاريخية، أي منذ أن تكشف الوقائع النقاب عن الذهنية العلمية عن طريق التفحص والتمعن والبحث

---

(12) ابن خلدون، المقدمة.

(13) شريعتي، الإنسان والتاريخ، مصدر سابق، (16 ـ 17).

العلمي والموضوعي والمنطقي لعقل عالم، فيلسوف أو باحث اجتماعي، يستطيع باستخدام تلك المواد التي جلبها الرواة أن يبني علم التاريخ"[14]. وانطلاقا من هذا المفهوم ينتقد شريعتي الكثير ممن يحسبون أنفسهم مؤرخين في حين أنهم مجرد مطلعين على التاريخ، لأنهم لا يملكون علما بالتاريخ.

إن المتمعن في نقد شريعتي لأشباه المؤرخين، وفي نظرته إلى علم التاريخ، يجد بأن كلامه عن علم التاريخ ينطبق تماما على مفهوم فلسفة التاريخ، ذلك أن فلسفة التاريخ هي تفكير تأملي نقدي في حوادث التاريخ وأسبابها وقوانينها، قصد إعطاء هذه الحوادث معنى وروح ومنطق[15]، فقد انطلق فولتير في فلسفة التاريخ "من استنكاره أن تصبح دراسة التاريخ أكواما مترامية من المعارك الحربية أو المعاهدات السياسية دون معنى مفهوم أو حكمة بادية، ... أما نقطة الانطلاق في فلسفة التاريخ لدى ابن خلدون ففي التمييز بين الظاهر والباطن في التاريخ: فالتاريخ في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى، وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق"[16]، فالحوادث التاريخية كما يقول فلاسفة التاريخ تخضع لمنطق، ما يجعل منها حوادث معقولة، فهي لا تحدث صدفة ولا تسير بصورة عشوائية بل إن لها مغزى وغاية، وهي تخضع لمبدأ السببية، فثمة علل تحركها نحو هدف وقصد محدد، أي أنه هناك حكمة من حدوثها، والحوادث التاريخية تحكمها قوانين ثابتة ما يعني إمكانية فهمها وتفسيرها، فضلا عن إمكانية التحكم فيها والتنبؤ بالمستقبل استنادا إلى معرفتنا بهذا القوانين تماما كما هو الأمر في علوم الطبيعة، وانطلاقا من هذا يمكن القول بأن علم التاريخ وفلسفة التاريخ عند شريعتي يدلان على معنى واحد، وهنا

---

(14) شريعتي، الإنسان والتاريخ، مصدر سابق، 17.

(15) انظر: أحمد محمود صبحي في فلسفة التاريخ، ص124 وما بعدها، وانظر أيضا: صائب عبد الحميد: فلسفة التاريخ في الفكر الاسلامي، ص26.

(16) أحمد محمود صبحي في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1994، بيروت، ص123.

تكمن أهمية علم التاريخ عنده فهو ليس مجرد اطلاع على حوادث الماضي بل هو محاولة تفسير الماضي أي إعادة بنائه من أجل فهم الحاضر واستشراف المستقبل وتلك مهمة فلسفة التاريخ.

وإذا كان شريعتي قد انتقد فئة من المؤرخين أو بالأحرى أشباه المؤرخين ممن تحاشوا فلسفة التاريخ، فإنه بالمثل قد انتقد فلاسفة التاريخ الغربيين، مبينا القصور الذي يعتري نظرياتهم وتفسيراتهم، دون أن ينكر ما أصابوا فيه من آراء، فكان نقده موضوعيا وعلميا إلى أبعد الحدود(17)، فقد انتقد فلسفة هيغل المثالية، كما انتقد التفسير المادي عند ماركس، وامتد نقده إلى الفلسفة الوجودية القائلة بأصالة الإنسان الفرد ودوره في تقرير مصيره بيده، وشمل نقده المدرسة الإجتماعية القائلة بأصالة المجتمع، كما انتقد القائلين بنظرية المشيئة (العناية الإلهية) فقد وافق كل مدرسة من هذه المدارس في جانب من جوانب نظريتها إلا أن ذلك لم يمنعه من نقدها وتجاوزها، وسوف نبين جانبا من تلك الانتقادات في سياق عرضنا لنظريته في فلسفة التاريخ.

2 - معنى التاريخ: التاريخ علم صيرورة الإنسان

هل التاريخ مجرد أحداث عشوائية تحدث صدفة دون أن يكون لها معنى أو غاية؟ أم أن له معنى وغاية؟ إن هذا السؤال يشكل واحدا من الأسئلة الأساسية التي تتصدى لها فلسفة التاريخ، وبصدد الإجابة على هذا التساؤل انقسم فلاسفة التاريخ إلى اتجاهين أساسيين، أحدهما يرى أن الأحداث التاريخية لا معنى لها ولا رابط بينها ولا غاية لها، فحوادث التاريخ تحدث صدفة، والتاريخ يسير بصورة عشوائية وعمياء من دون غاية أو وجهة معلومة، "فالتغييرات والحركات والتحولات ومراحل الرقي والانحطاط في حياة الشعوب كلها تحدث على إثر الصدفة. مثلا، فجأة يحمل العرب على الفرس، وصدفة ينهزم الفرس أمام العرب، وبعدها يسلم الإيرانيون، . . .وهكذا الحرب العالمية الأولى، فإنها نشبت بالمصادفة

(17) انظر هذه الانتقادات في كتابه: الانسان والتاريخ، ص23 وما بعدها.

أيضا. كذلك الحرب العالمية الثانية التي كان من الممكن ألا تحدث. والخلاصة أن هؤلاء يعتبرون الصدفة عاملا للتغيير والتحول"[18]. والاتجاه الثاني يرى عكس ذلك، أن للتاريخ معنى وقصد وغاية وهدف مع اختلاف الفلاسفة في تحديد معنى التاريخ وغايته وقصده وذلك باختلاف المشارب والمرجعيات الفكرية والإيديولوجية لكل منهم، فالبعض يرى أن التاريخ يكتسب معناه من إرادة الله ومشيئته، فهو الذي خلق كل شيء وقدره تقديرا، فالله "بعد أن خلق هذا العالم لم يكن ليتركه نهبا للمصادفات والعلل الخارجية العرضية، وإنما يشمله بعنايته ويحكمه وفق إرادته"[19] بهذا المعنى، فإن التاريخ يسير نحو تحقيق إرادة الله وخطته، فالتاريخ مسرحية ألفها الله وبمثلها الإنسان، وإلى هذا المعنى يذهب أنصار نظرية العناية الإلهية في تفسير التاريخ وعلى رأسهم القديس أوغسطين[20]، وقريب من هذا المعنى يذهب هيغل في فلسفته للتاريخ الذي استبدل فكرة الله بفكرة ميتافيزيقية مشابهة لها هي فكرة الروح أو الفكرة الكلية أو العقل الكلي، فهذه الروح تتمظهر "وتكشف عن ذاتها في حقيقتها الأكثر عينية"[21]، ومن ثمة، فإن التاريخ يمثل مسار الروح المطلقة في تحقيق وعيها بحريتها [22]، حتى إذا ما تحقق الوعي بالحرية تحققا كليا بلغ التاريخ نهايته، ومن ثمة، فإن التاريخ يسير نحو غاية محددة هي تحقق حرية الروح المطلقة، وقد تحققت هذه الغاية حسبه في الدولة "البروسية" الجرمانية في عصره، فقد بلغت هذه الدولة كمالها جسدت "الروح المطلق"[23]، حيث أن الشعب

---

(18) فاضل رسول، ص157.

(19) صائب عبد الحميد، فلسفة التاريخ في الفكر الاسلامي، دار الهادي، ط1، 2007، ص82.

(20) ويدجري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص147ومابعدها، وانظر أيضا: أحمد محمود صبحي، مرجع سابق، ص166.

(21) هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج1، تر. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 1983، ص78.

(22) صائب عبد الحميد، فلسفة التاريخ في الفكر الاسلامي، دار الهادي، ط1، 2007، ص96.

(23) صائب عبد الحميد، فلسفة التاريخ في الفكر الاسلامي، ص104.

الجرماني كله قد صار حرا[24]، وبهذا المعنى، فإن الأفراد والأبطال وغيرهم ممن يصنعون التاريخ ليسوا في الواقع سوى أدوات أو وسائل تستعملها الروح الكلية لتحقيق إرادتها، وهذا ما يعرف بمكر التاريخ. ومنه نتساءل ما موقع شريعتي بين هذين الاتجاهين؟ بمعنى آخر: هل للتاريخ معنى في نظره؟

إذا كان هناك من يرى بأن التاريخ يدل على نشاط وفاعلية الإنسان، أي مالا دخل لله فيه، كما عبر عن ذلك بعض الفلاسفة الوجوديون وفي مقدمتهم سارتر، فإن نظرة شريعتي إلى التاريخ تختلف عن هذه النظرة اختلافا كليا، كما تختلف عن نظرة القائلين بعبثية التاريخ ولا قصديته، فالتاريخ عنده يعني "أمر إلهي محض، بل إسلامي أصيل، يقصد به بأن الله عز وجل أنشأ المخلوقات والكائنات كلها في الوجود. وفيما يخص الإنسان، فإن الرسالة الإلهية والخلقية سلمت بيد الإنسان، فهذا الأخير فوض من قبل الخالق جل وعلا، وتهدف تلك الرسالة إلى بناء الذات، الذي يستعان بعامل التاريخ كأداة لتنفيذ رسالته" وبهذا يتفق شريعتي مع "أوت شاندال" في وصف التاريخ بأنه "علم صيرورة الإنسان"، فيقول: "إن صيرورة تنشأ في التاريخ وبواسطته، أي أن الإنسان يستعين بالتاريخ ليبني كيانه وشكل إنسانيته"[25]

ومن هنا يتضح بأن للتاريخ في نظر "شريعتي" معنى وقصد وهدف، للتاريخ معنى من حيث أنه أمر إلهي، فالله خلق التاريخ كما خلق الوجود كله، وخلقه يدل على أن له معنى وحكمة من وجوده، لقوله تعالى: "كل شيء خلقناه بقدر"، وقوله: "وما خلقناه بلاعبين"، وبما أن الإنسان بحسب الوصف القرآني هو "خليفة الله في الأرض" (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة) فهو مفوض إذن من طرف الله لتنفيذ إرادة الله ورسالته في الوجود، والتي هي في ذات الوقت إرادة الإنسان، فالله عند شريعتي غالبا ما يدل على الإنسان ليس بمعنى أنهما مترادفان، لان الإنسان

(24) أحمد محمود صبحي، مرجع سابق، ص216، 215.

(25) شريعتي، الإنسان والتاريخ، مصدر سابق، ص19.

مخلوق لله ولا يمكن أن يتساوى الخالق مع المخلوق، ولكن بمعنى التوحيد بينهما، فشريعتي من دعاة الرؤية الكونية التوحيدية التي توحد لبن الله والإنسان والطبيعة (الكون).

إن التاريخ هو الوسيلة التي يستخدمها الإنسان لتحقيق هذه الرسالة ألا وهي بناء الذات الإنسانية بناء متكاملا، أي تحقيق الكمال الإنساني الذي يجعل منه بحق خليفة لله في الأرض وقادرا على تحمل أعباء الرسالة وحفظ الأمانة التي حمله إياها الله(إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا) وتلك غاية التاريخ، فالتاريخ بهذا المعنى عبارة عن "حركة تكامل الإنسان، هذه الحركة تمتد من ماضي الزمان إلى يومنا هذا وستستمر إلى المستقبل"، فالإنسان كما يقول شريعتي له "شخصية تاريخية"، فالعوامل والظروف التي حدثت قديما لها أثر مباشر على البناء الذاتي للشخصية الحالية[26]، ومن ثمة، لا يمكن أن نفصل مستقبل الإنسان عن حاضره ولا حاضره عن ماضيه، إنه كائن ذو بعد تاريخي، ومن هنا يأتي السؤال التالي ليطرح نفسه: كيف تتحقق هذه الغاية عن طريق التاريخ؟ بعبارة أخرى: كيف يستعمل الإنسان التاريخ لتحقيق رسالة الله؟

3 - حركية التاريخ

رأينا فيما سبق كيف أن شريعتي يعرف التاريخ بأنه "علم صيرورة الإنسان"، فالتاريخ بهذا المعنى عبارة عن صيرورة، أي أنه في حالة حركية ديناميكية وليس في حالة سكونية ثابتة، وهو بهذا يتفق مع القائلين بفكرة التغير أو الجدل (الديالكتيك) في المجتمع والتاريخ، ونقصد بذلك تحديدا هيغل وماركس من المحدثين، وهيراقليطس من الفلاسفة الأقدمين، ولكن ماهي علة هذه الحركية التاريخية (الديالكتيكية) عند شريعتي؟ وهل يتفق مع هؤلاء في مضمون هذا الجدل؟ وفي طبيعة الديالكتيك الذي يحكم حركة التاريخ ويميزها؟

(26) شريعتي، الإنسان والتاريخ، مصدر سابق، ص22.

أ - الصراع الطبقي قانون (منطق) حركة التاريخ

يتفق شريعتي مع الماركسية في أن الصراع الطبقي هو محرك التاريخ، فهذا الصراع هو الذي يدفع التاريخ إلى الأمام حتى يصل إلى الغاية المقصودة منه التي تمثل نهاية التاريخ، غير أن هذا الاتفاق يقتصر على الشكل دون المضمون، بحيث أن مقولة الصراع الطبقي عند شريعتي لها معنى مغاير لمعناها عند الماركسيين، فماركس يعطي للصراع الطبقي مضمونا وبعدا ماديا اقتصاديا محضا، إنه صراع بين من يملكون (السادة، الإقطاعيون، البرجوازيون، الرأسماليون) ومن لا يملكون (العبيد، الأقنان، الحرفيون، البروليتاريا)[27]، وأما شريعتي فيعطيه مضمونا أوسع، إنه صراع مادي كما هو صراع معنوي أخلاقي وروحي وسياسي، فهناك صراع بين الغني والفقير، بين الحاكم والمحكوم، بين الخير والشر، بين التوحيد والشرك...وهو ما سنوضحه فيما يلي.

إن فكرة الصراع تحمل معنى التضاد، فالتضاد بين الأشياء هو الذي يؤدي إلى الصراع بينها، وقد حدث التضاد ومن ثمة الصراع التاريخي في المجتمع في نظر الماركسية بفعل ظهور الملكية الفردية، فالملكية هي السبب في ظهور الطبقية، وظهور الطبقية أدى إلى الصراع الطبقي، وقد بدأ هذا الصراع منذ انتقلت المجتمعات البدائية من النظام المشاعي إلى النظام العبودي، وسيستمر الصراع حسبهم حتى زوال الطبقات، أي زوال مبرر الصراع، وهو ما يتحقق عند سيادة النظام الشيوعي أين تزول الملكية الفردية وتتحول إلى ملكية جماعية مشاعية كما كان الأمر في النظام المشاعي الأول، فهل هذا ما يقصده شريعتي بالصراع الطبقي؟

يميز شريعتي بين نوعين من التضاد: فطري وتاريخي، الأول موجود في داخل الإنسان نفسه، وهذا الصراع أو التضاد يقوم أيضا بين الله والإنسان كما في قصة آدم الذي خالف أمر ربه فأكل من الشجرة فحق عليه عقاب الله إذ أخرج من الجنة، ومثل هذا التضاد الفطري لا شأن له

---

(27) صائب عبد الحميد، فلسفة التاريخ في الفكر الاسلامي، مرجع سابق، ص111 وما بعدها. وانظر أيضا: أحمد محمود صبحي، مرجع سابق، ص232.

بالتاريخ، ولا يعنينا في هذا المجال. وأما النوع الثاني من التضاد فهو تاريخي، ويتمثل في التضاد الطبقي الذي يتولد عنه صراع الطبقات، فهذا الأخير هو محرك التاريخ، وهذا هو موضوع فلسفة التاريخ، ففلسفة التاريخ تعنى بدراسة الصراع الطبقي بين بني البشر، وهي تتتبع هذا الصراع منذ بدايته التي تمثل بداية التاريخ، وحتى نهايته التي تمثل نهاية التاريخ، فمتى بدأ الصراع الطبقي؟ ومن هما أطرافه؟ ومتى ينتهي؟

يجيب شريعتي عن هذا التساؤل بقوله: "في نظري، إن فلسفة التاريخ تبدأ من قصة قابيل وهابيل، يعني من الصورة التي بدأ الإنسان فيها الصراع والتضاد الديالكتيكي. وفي الفلسفة، فإن تاريخ الإنسان يبدأ من التضاد وأصل الصراع الديالكتيكي. وهذا الصراع الديالكتيكي هو شيء تضاد موجود في نوع الإنسان نفسه، وبين الله والإنسان أيضا، ففي التاريخ حينما يكون الصراع بين الإنسان والإنسان، بمعنى أن التضاد التاريخي يبدأ مع الإنسان والإنسان، وأن الطرفين المتضادين هما إنسان، وهنا التضاد لا يمكن أن يكون في النوع، ولكن التضاد هو تضاد طبقي بين الإنسان وأخيه الإنسان"[28]، وبهذا المعنى، فإن التاريخ يبدأ من صراع الطبقات، والحرب التاريخية تكون مبنية على أساس الإرث التاريخي، وهذه قد بدأت منذ بداية التاريخ وهي مستمرة، وهذه الحرب تتخذ أشكالا مختلفة على طول التاريخ حتى تكون نهايتها جبرية، وقانونها قانونا جبريا.

إن فلسفة التاريخ، إذن، عند شريعتي تفسر التاريخ استنادا إلى قانون الصراع الطبقي، فجميع أحداث التاريخ يمكن ردها إلى هذا القانون، هناك إذن منطق يحكم التاريخ ويجعل أحداثه معقولة قابلة للتعليل والفهم والتفسير. حتى هذه النقطة يبدو شريعتي متفقا مع ماركس في نظرته إلى التاريخ، فقد أرجع هذا الأخير بدوره حركة التاريخ إلى قانون الصراع الطبقي الذي يدفع بالتاريخ إلى الأمام حتى يصل إلى نهايته، وهذا الصراع اجتماعي تاريخي وليس فطري تماما كما هو بالنسبة لشريعتي، وحركة

(28) شريعتي، تاريخ الحضارة، ص(252 ـ 251).

التاريخ تسير بصورة حتمية، لأنها تخضع لقانون ثابت لا يمكن تغييره ولا يمكن أن يتخلف، وهنا أيضا نجد اتفاقا بين شريعتي وماركس، بحيث أن شريعتي يؤمن هو الآخر بالسنن التاريخية التي تجعل التاريخ يسير بصورة حتمية نحو غايته ونهايته، حيث يقول: "التاريخ يبدأ من صراع الطبقات، والحرب التاريخية تكون مبنية على أساس الإرث التاريخي، وهذه قد بدأت منذ بداية التاريخ وهي مستمرة، وهذه الحرب تتخذ أشكالا مختلفة على طول التاريخ حتى تكون نهايتها جبرية، وقانونها قانونا جبريا ينتهي بها الأمر إلى إيجاد مجتمع مبني على الفكر والعدالة وإقامة حكم الله وتحقيق وعده الذي أعطاه للطبقة المستضعفة التي استعمرت واستثمرت من قبل الآخرين"[29]. ويقول: "هكذا تكون فلسفة التاريخ، فالبداية تشهد تضاد وصراع طبقي وانحراف أخلاقي وعقائدي، وهذا الفساد الأخلاقي سببه الطبقة الحاكمة، ثم حروب مستمرة، ثم مرحلة الانتظار، وبعدها تأتي الثورة الجبرية وطلب العدالة، ومن ثمة يتحقق المجتمع الخالي من الطبقات والطبقية، حيث يصبح الحكم بيد الطبقة المحكومة التي تحكم الإنسان والعالم، ومن هنا يبدأ بناء المجتمع المطلوب"[30]، وبهذا يتضح بأن هناك اتفاقا كبيرا بين شريعتي وماركس في نظرتهما إلى التاريخ، فكلا منهما يؤمن بصيرورة التاريخ، وكلا منهما يربط بداية التاريخ، ومن ثمة، بداية فلسفة التاريخ بالصراع الطبقي، وكل منهما يؤمن بحتمية الثورة والتغيير، وكلا منهما يرى بأن للتاريخ نهاية حتمية، وهذه النهاية تكون بزوال الصراع الطبقي، وذلك بانتصار الطبقة المستضعفة والمحرومة وتحقيق المجتمع العادل.

هذا عن جوانب الاتفاق والتشابه، وهو اتفاق لا يتعدى في الواقع الشكل، أي المنطق الخارجي للتاريخ، وأما ما عدا ذلك فنجد اختلافا جوهريا بين التفسير الماركسي للتاريخ وتفسير شريعتي له، بحيث أن كلا منهما يعطي لهذا المنطق الجدلي مضمونا مغايرا تماما، كما فعل ماركس

---

(29) تاريخ الحضارة، ص252.

(30) تاريخ الحضارة، ص253.

حينما أخذ منطق هيغل الجدلي فأفرغه من مضمونه المثالي الميتافيزيقي وأعطاه مضمونا ماديا اقتصاديا، حتى قيل بأن الجدل مع هيغل كان واقفا على رأسه فأصبح مع ماركس واقفا على قدميه، وعليه، فأين يكمن الاختلاف بين شريعتي وماركس؟ وما هو مضمون الديالكتيك عندشريعتي إذا لم يكن ماديا اقتصاديا؟ وماهي أبعاده؟

ب - قطبا الصراع الطبقي: النظام القابيلي والنظام الهابيلي

إذا كان ماركس يعطي للديالكتيك بعدا اقتصاديا ماديا، حيث جعل قطبا الصراع الطبقي هما الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج والطبقة التي لا تملك (المحرومة)، فإن شريعتي يعطي لهذا الديالكتيك بعدا ومضمونا آخر يتجاوز البعد الماركسي. إن الصراع الطبقي عنده يدور بين قطبين هما القطب القابيلي والقطب الهابيلي، إن القطب القابيلي يمثل الطبقة الحاكمة، بينما القطب الهابيلي يمثل الطبقة المحكومة المحرومة (الناس). إن هذين القطبين يمثلان النظامان السائدان في كل المجتمعات التاريخية منذ بداية التاريخ وحتى نهايته، وكل نظام يمثل بنية اجتماعية، هناك إذن بنيتان أو نظامان لا ثالث لهما، هنا نجد اختلافا واضحا بين شريعتي وماركس، فالقطب القابيلي يرمز إلى السلطة الحاكمة، هذه السلطة قد تحكم (تتسلط) باسم القوة (السياسة) وهو ما يعبر عنه القرآن الكريم بسلطة فرعون (أنا ربكم الأعلى وما أريكم إلا ما أرى)، وقد تتسلط باسم المال وهو ما تمثله بسلطة قارون الذي أوتي خزائن من الذهب والمال كما صور ذلك القرآن، وقد تتسلط باسم الدين، وهو ما يمثله في القرآن "بلعام بن باعوراه" الذي يمارس الطغيان والاستبداد باسم الدين.

وأما القطب الهابيلي فيمثل عامة الناس وهم الذين يقف الله في صفهم، أي المحكومين والمستضعفين، فلفظ الله ولفظ الناس في القرآن يأتيان في أغلب الأحيان بمعنى واحد كما يقول شريعتي، فهؤلاء الناس هم الذين ورد في شأنهم قوله تعالى: ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم الوارثين﴾، وكذلك قوله تعالى: "قل أعود برب الناس" . . . إلخ. بهذا المعنى، فإن الصراع الطبقي ليس صراعا اقتصاديا

ماديا فحسب إنه صراع سياسي واقتصادي وديني، إنه صراع بين طبقة تحكم وأخرى محكومة، طبقة ظالمة وأخرى مظلومة، وليس صراعا بين من يملك ومن لا يملك فقط، فهذا الصراع الذي تحدث عنه ماركس هو جزء من صراع أشمل، إنه صراع اقتصادي وأخلاقي وسياسي وديني: صراع بين الخير والشر، بين التوحيد والشرك، بين العدل والظلم، بين الغنى والفقر، بين إرادة الخير وإرادة الشر.

إن الإنسان في النظام (المجتمع) القابيلي ينشد الشر والظلم والغنى ويميل إلى الشرك والتسلط، يقول شريعتي واصفا هذا النظام: "في النظام القابيلي لا توجد هناك فرصة لبناء المجتمع المطلوب، وفي المجتمع القابيلي يكون الإنسان هو الذي يبني الحضارة، وهو صاحب العلم والثقافة، ولكن كل هذه الأمور تكون في خدمة الطبقة الحاكمة، وتضر الطبقة المحكومة، وحتى الدين أيضا لا يخدم المحرومين"[31]. وعلى العكس من ذلك، فإن الإنسان في النظام الهابيلي يحب الخير والعدل ويؤمن بالتوحيد، لذلك فهو يمثل إرادة الله في مواجهة إرادة الشرك والطغيان، ومن هنا يكون الصراع الدائم والحتمي بين القطبين، وهذا الصراع هو الذي يحرك التاريخ ويدفعه نحو الأمام، نحو الغاية التي أرادها الله والتي هي في ذات الوقت إرادة الناس الذين يشكلون القطب الهابيلي، وهو ما يوضحه شريعتي بقوله: "إن علم الاجتماع يؤمن بهذا الصراع والتضاد أيضا، وفي فلسفة التاريخ أن المجتمع يكون في حالة حركة حينما تكون هناك طبقتان متضادتان موجودتان وهما:

1 - طبقة عامة الناس.

2 - الطبقة الظالمة أو الطبقة المذهبية، وبتعبير القرآن طبقة الخواص والمترفين والرهبان، أما ترتيب الطبقة المحرومة فهو أن مفهوم الله يساوي مفهوم الناس، وهذا لا يعني من الناحية الفلسفية والعلمية تساوي طبقة الناس مع الله، بل هذا يعني أن الله مع الناس في مواجهة طبقة أخرى، أما الناس، فإن دينهم التوحيد، وأما تلك الطبقة فإن عقيدتها هو الشرك، ومن

---

(31) شريعتي، تاريخ الحضارة، ص254.

هنا، فإن هاتين الطبقتين، وهما الناس والطبقة الأخرى يمتلكان مذهبا ودينا، لهذا فإن الحرب التوحيدية التي كانت موجودة على طول التاريخ، كانت حرب الناس من أجل توحيد الطبقات وإيجاد الوحدة بين الأجناس، أما حرب الشرك، فهي حرب الطبقة الحاكمة ضد الطبقة المحكومة من أجل تثبيت الطبقة الحاكمة، وإيجاد التفرقة والعنصرية، وهذه الحرب كانت موجودة دائما، أما الحرب المذهبية أو الدينية فهي حرب يكون المتخاصمان فيها على دين واحد سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين، يعني حرب بين الإسلام الحاكم والإسلام المحكوم، حيث أن الإنسان المحكوم هو إنسان موحد، فـ "علي" [رضي الله عنه] حكم عليه من قبل أناس مسلمين وموحدين. فالذين قاتلوا "عليا" كانوا يقاتلون المشركين ويبنون المساجد ويخربون محلات الخمر والفجور"(32).

ج - البنية التحتية والبنية الفوقية، والدورة التاريخية

إن فلسفة التاريخ عند ماركس تقوم على افتراض وجود بنيتين في المجتمع: بنية تحتية وأخرى فوقية، والبنية التحتية المتمثلة في وسائل الإنتاج وأدواته هي التي تؤثر في البنية الفوقية أي في شكل المجتمع، فالبنية الفوقية هي انعكاس للبنية التحتية، وتبعا لذلك فهو يرى أن المجتمع البشري سيمر بمجموعة من المراحل خلال تطوره التاريخي بصورة حتمية، وذلك بحسب الشكل الذي تكون عليه البنية التحتية، وهذه المراحل هي: المرحلة المشاعية ثم العبودية ثم الإقطاعية ثم البرجوازية، فالرأسمالية، وأخيرا المرحلة الشيوعية التي ستأتي حتما عقب زوال المرحلة الرأسمالية، وهذه المراحل تشكل في مجموعها دورة التاريخ، وحسبه، فإن هذه الدورة التاريخية تحدث بصورة حتمية، فقوانين التاريخ عنده هي قوانين علمية لا يمكن الشك فيها ولا يمكن أن تتبدل أو تتخلف ولهذا أطلق على هذه النظرية المادية التاريخية اسم الاشتراكية العلمية؟ فما هو رأي شريعتي في هذه النظرية؟ وهل يتفق معها جملة وتفصيلا؟

---

(32) تاريخ الحضارة، ص254، 255.

إن شريعتي الذي آمن بقانون الصراع الطبقي يتفق مع ماركس على وجود بنيتين اجتماعيتين في التاريخ، إحداهما تحتية والأخرى فوقية، غير أنه بعد ذلك يعارض ماركس في تحليله لهاتين البنيتين والتطور التاريخي لكل منهما، والنهاية المرتقبة لهذا التطور، فهو يرى بأن لبنية التحتية لا تتغير أبدا بل تظل ثابتة من بداية التاريخ حتى نهايته، وأما البنية الفوقية فتتغير بصورة حتمية.

إلى ذلك، فهو يعترض على التقسيم الذي وضعه ماركس لمراحل التاريخ، فهذه المراحل لا تمثل بنى اجتماعية مختلفة بل يمكن ردها إلى بنيتين لا أكثر، بنية لا طبقية وتتمثل في المرحلة المشاعية البدائية الأولى، والمرحلة الشيوعية التي تمثل نهاية التاريخ، وبنية طبقية وتضم مختلف المراحل الأخرى (العبودية، الإقطاعية، البرجوازية، والرأسمالية)، ومن هنا يرى شريعتي أن تفسير ماركس لا يمكن قبوله، وهو ما يتضح من قوله: "في رأيي، ليس هناك إلا بنيتين محتملتين في جميع المجتمعات البشرية: بنية قابيل، وبنية هابيل. ولا اعتبر العبودية والقنانة والبرجوازية والإقطاعية والرأسمالية بنى اجتماعية. فهذه تدخل ضمن البنية الفوقية للمجتمع. ..لا مجال لأكثر من بنيتين في المجتمع، يكون المجتمع هو السيد وصاحب القرار. وفي داخل هذا المجتمع، يعمل الناس لأجله وفي سبيل مصلحته[النظام الهابيلي]. أما في الثانية فإن الأفراد هم الذين يتحكمون بمصيرهم ويقررونه كما يقررون مصير المجتمع [النظام القابيلي]. لكن تندرج في كل من البنيتين، أنماط إنتاج وأشكال للعلاقات وأدوات وموارد وسلع مختلفة، فتشكل مجتمعة "بنية فوقية". على سبيل المثال قد توجد في بنية "هابيل" اشتراكية اقتصادية (أي ملكية جماعية)، ونمط إنتاج الرعي والصيد (والاثنان تعايشا في ظل المشاعية البدائية) ونمط الإنتاج الصناعي(في المجتمع اللاطبقي لما بعد الرأسمالية). وحتى نمط الإنتاج الخاص بمرحلة برجوازية المدن ووسائل إنتاجها وسلعها، يمكن أن يندرج في الاشتراكية الاقتصادية. كذلك إنتاج الفلاحين والحرفيين في مرحلة الإقطاعية، يمكن أن يندرج في البنية نفسها.

في القطب المقابل، أي في بنية "قابيل"، أو الاحتكار الاقتصادي

والملكية الخاصة، قد توجد أيضا نظم اقتصادية وأشكال للعلاقات الطبقية ووسائل إنتاج وموارد مختلفة. فالعبودية والقنانة والإقطاعية والبرجوازية والرأسمالية الصناعية وشكلها الأعلى ـ الامبريالية ـ كل هذه النظم تنتمي إلى بنية قابيل"[33].

إلى ذلك يرى شريعتي بأن ماركس قد أخطأ في وصفه لمراحل التطور التاريخي للمجتمعات، وقد أرجع ذلك إلى عدم التزامه بالتحليل العلمي بحيث طغت عليه بعض الاعتبارات والمقاييس المذهبية، وهو ما يوضحه بقوله: "في رأيي دمج ماركس بعض المقاييس في فلسفته للتاريخ، مما أدى إلى الارتباك في ترتيبه لمراحل تطور المجتمع. إنه خلط بين ثلاث وحدات متمايزة: شكل الملكية، وشكل العلاقات الطبقية، وشكل علاقات الإنتاج"[34].

وبعد أن استعرض شريعتي مراحل التطور التاريخي للمجتمعات كما قدمتها النظرية المادية التاريخية لماركس، وهي: مرحلة الاشتراكية البدائية (المشاعية)، مرحلة العبودية، مرحلة القنانة، مرحلة الإقطاعية، مرحلة البرجوازية، مرحلة التطور الكامل للبرجوازية والصناعة (الرأسمالية)، وأخيرا، مرحلة الاشتراكية وانتصار البروليتاريا (الشيوعية)، يرد عليها بقوله: "بإمكاننا أن نرى أن المرحلتين الأولى والسابعة تتسمان بالبنية نفسها[أي البنية اللاطبقية]. كما تتسم المراحل الثانية والثالثة والرابعة والخامسة والسادسة بالبنية إياها[أي البنية الطبقية]. هكذا لم يبرز عبر التاريخ أكثر من بنيتين، ومن المستحيل أن يكون هناك أكثر من اثنتين. مثلا البنية التي تواجدت خلال الإقطاعية والرأسمالية الصناعية هي البنية نفسها، في كلتا الحالتين نرى ملكية خاصة لموارد الإنتاج ووسائله، كما أن البنية الاجتماعية في الحالتين ترتكز على الطبقات (لها صفة طبقية)، والفارق الوحيد يكمن في وسائل الإنتاج وشكلها، وكنتيجة ملازمة للشكل الخارجي لعلاقات الإنتاج. والعكس هو صحيح أيضا. من الممكن أن تكون وسائل الإنتاج

---

(33) فاضل رسول، ص136-137.

(34) فاضل رسول، ص137.

وشكل الإنتاج وعلاقات الإنتاج متماثلة، حين تكون البنية مختلفة"[35].

وإذا كان شريعتي قد انتقد المادية التاريخية في نظرتها إلى مراحل التطور التاريخي، مبينا الأخطاء التي وقع فيها ماركس، فإنه يحاول تصحيح هذه النظرية، وهو تصحيح لا يقتصر على الشكل بل يمس جوهرها، وتتلخص نظرية شريعتي في قوله: "انطلاقا من هاتين البنيتين، يمكن تقسيم المجتمع إلى طبقتين، وهما قطب قابيل وقطب هابيل.

قطب قابيل، أي الحاكم: الملك، المالك، الأرستقراطية. ففي الحقبات البدائية وغير المتطورة، يمثل هذا القطب فردا واحدا، أو قوة واحدة تمارس السلطة، تستوعب في داخلها السلطات الثلاث (الملك والمالك والأرستقراطية) متمثلا وجها واحدا: وجه قابيل. ولكن في مراحل متقدمة من تطور النظام الاجتماعي والحضارة والثقافة، ونمو الأبعاد المختلفة للحياة الاجتماعية والبنية الطبقية، يكتسب هذا القطب ثلاثة مظاهر منفصلة عن بعضها البعض، ويظهر في ثلاثة أوجه مختلفة: مظهر سياسي (أي السلطة)، ومظهر اقتصادي (أي الثروة)، ومظهر ديني (الزهد)..وفي القرآن، يرمز فرعون إلى السلطة السياسية الحاكمة[الاستبداد السياسي]، بينما يرمز قارون إلى السلطة الاقتصادية الحاكمة[استبداد المال]، وبلعام [ابن باعورا] إلى السلطة الدينية الرسمية [الاستبداد الديني]. وهم يشكلون المظهر الثلاثي لقابيل نفسه. ويعبر القرآن عن هذه المظاهر، بملأ ومترف وراهب، أي على التوالي: البخلاء والشرسون، والشرهون، والروحانيون الغوغائيون. وتعمل هذه الفئات الثلاث باستمرار لتأكيد سيطرتها على الناس واستغلالهم وخداعهم.

قطب هابيل، أي المحكوم: الله ـ الناس. في مقابل الطبقة المؤلفة من المظاهر الثلاثة الملك والمالك والأرستقراطية، توجد طبقة الناس. هاتان الطبقتان تواجهتا وتصارعتا على مدى التاريخ. في المجتمع الطبقي، يقف الله في صفوف الناس في كل المسائل الاجتماعية الواردة في القرآن. يشكل

---

(35) فاضل رسول، ص138-139.

الله والناس عمليا مرادفين. والتعبيران في العديد من الأحيان يمكن استبدال واحدهما بالآخر دون تغيير المعنى. مثلا في الآية التي تبدأ ﴿أن تقرضوا الله قرضا حسنا﴾ (القرآن: 17 ـ 64) من الواضح أن كلمة الله تعني في الحقيقة "الناس" لأن الله لا يحتاج إلى أي قرض منكم.

إذا في المسائل الاجتماعية، أي كل ما يتعلق بالنظام الاجتماعي، وباستثناء مسائل معينة..مثل نظام الكون، تتماشى كلمة الله وكلمة الناس. وبالتالي عندما يقال: "الحكم لله" فإنما هذا يعني أن رأس المال للناس ككل، وليس لقارون. وعندما يقال "الدين لله"، فإنما هذا يعني أن بنية الدين بأكملها مضمونة للناس، وليست احتكارا تسيطر عليه مؤسسة معينة، أو بعض الناس"كالروحانيين" أو "الكنيسة".

إن كلمة "الناس" لها معنى عميق ومدلول مميز في الإسلام. فالناس ككل هم ممثلو الله وعياله. والقرآن يبدأ باسم الله وينتهي باسم الناس. والكعبة "بيت الله" ولكن يطلق القرآن عليها اسم "بيت الناس" أيضا. و"البيت العتيق" بالقياس إلى البيوت الأخرى التي تندرج ضمن الملكية الخاصة. وهنا نرى أن كلمة الناس لا تعني مجموعة من الأفراد فقط، بل تعني على خلاف ذلك، مجتمعا في مواجهة الفردية. كلمة مفردة لها معنى الجمع، وليس لها أصل مفرد. هل هناك كلمة أخرى يمكن أن تعبر بطريقة أفضل من مفهوم "المجتمع"، أي ما يحمل هوية مستقلة تماما عن كل أعضائه الأفراد؟

كل المجتمعات التي وجدت خلال التاريخ، سواء تحددت على أساس قومي أو على أساس سياسي أو اقتصادي، إنما قامت على نظام تناقض كامن في صميمه، ذلك أنه داخل كل مجتمع طبقي، تواجدت طبقتان متناقضتان ومتنافرتان من جهة، الملك والمالك والأرستقراطية، ومن جهة أخرى الله والناس"[36].

هكذا نلاحظ بأن شريعتي يستقي من القرآن لفظ الناس ليعطيه بعدا

---

(36) فاضل رسول، ص138-140.

فلسفيا وتاريخيا، فقد أراد به تلك الطبقة المستضعفة التي يقف معها الله صفا واحدا على مدار التاريخ في مواجهة قوى الطغيان والجبروت أو مايسميه بالنظام القابيلي، وهنا نجد بأن شريعتي يتفق مع دعاة لاهوت التحرير في القول بأن الدين جاء لخدمة الناس المستضعفين والمقهورين والفقراء والمحرومين.

4 - الحتمية التاريخية ونهاية التاريخ

إن علي شريعتي يتفق مع القائلين بالحتمية التاريخية، على غرار الماركسية، فهو يرى أن التاريخ يخضع في صيرورته لمسار محدد تحكمه قوانين أو سنن لا تتبدل ولا تتخلف أبدا، تماما كما تخضع الطبيعة لقوانين طبيعية ثابتة تجعل حدوث الظواهر الطبيعية يتم بصورة حتمية، وهذا ما قال به ابن خلدون من قبل، ولا غرو في ذلك إذا كان كلا منهما ينطلق من القرآن الكريم، وقد أكد القرآن على فكرة السننية في المجتمع والتاريخ والحضارات[37]، من ذلك قوله تعالى: ﴿سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا﴾ (الأحزاب: 33)، وهذا المعنى يتكرر في أكثر من سورة في القرآن[38]، ومنه نتساءل ماهو مسار التاريخ؟ وماهي نهايته المنتظرة طبقا لهذه الحتمية في نظر شريعتي؟ وهل يتفق تماما مع المادية التاريخية في نظرتها لهذه الحتمية التاريخية؟

يجيبنا شريعتي على هذا التساؤل بقوله: "إن التاريخ يبدأ من صراع الطبقات، والحرب التاريخية تكون مبنية على أساس الإرث التاريخي، وهذه قد بدأت منذ بداية التاريخ وهي مستمرة، وهذه الحرب تتخذ أشكالا مختلفة على طول التاريخ حتى تكون نهايتها جبرية، وقانونها قانونا جبريا ينتهي بها الأمر إلى إيجاد مجتمع مبني على الفكر والعدالة وإقامة حكم الله وتحقيق وعده الذي أعطاه للطبقة المستضعفة التي استعمرت واستثمرت من قبل

---

(37) انظر حول هذا الموضوع: محمد هيشور: سنن القرآن في قيام الحضارة وسقوطها، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1996.

(38) انظر: صائب عبد الحميد، فلسفة التاريخ في الفكر الاسلامي، ص591.

الآخرين. هذه الطبقة المستضعفة كانت طبقة محرومة ومحكومة على طول التاريخ وخاضعة لنظام جبروتي قاروني (نسبة إلى قارون)، ولكن في الثورة الجبرية سوف تكون نهاية تلك الطبقة المستبدة، وتكون وراثة الأرض بيد القدوة التاريخية الحسنة (ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين)، وكما قال عنه ماركس إن البنية التحتية للمجتمع سوف تتبدل مرحلة بعد مرحلة وأسمائه كذلك[مشاعي ـ عبودي ـ إقطاعي ـ برجوازي ـ رأسمالي ـ اشتراكي ـ شيوعي]. أما أنا فأعتقد أن الأسماء تتغير على طول التاريخ (الأسماء الحاكمة) ولكن البنية التحتية للمجتمع تبقى ثابتة، لأن البنية التحتية سوف تتغير مرة واحدة فقط، وهذا سيكون في نهاية التاريخ (آخر التاريخ متى سيكون؟ فهذا مرتبط بإرادة الإنسان). إن التغيير سيحصل حينما تحصل الطبقة المحرومة على حريتها واستقلالها وتتخلص من الطبقة الحاكمة، وتصبح هي صاحبة الأمر والنهي، وحينما تصبح هي القائدة والموجهة للمجتمع وهي الوارثة الحقيقية لهذه الأرض. هكذا تكون فلسفة التاريخ، فالبداية تشهد تضاد وصراع طبقي وانحراف أخلاقي وعقائدي، وهذا الفساد الأخلاقي سببه الطبقة الحاكمة، ثم حروب مستمرة، ثم مرحلة الانتظار، وبعدها تأتي الثورة الجبرية وطلب العدالة، ومن ثمة يتحقق المجتمع الخالي من الطبقات والطبقية، حيث يصبح الحكم بيد الطبقة المحكومة التي تحكم الإنسان والعالم، ومن هنا يبدأ بناء المجتمع المطلوب"[39].

من هنا يتضح بأن شريعتي يستخدم نفس المفاهيم التي استخدمها ماركس في وصف صيرورة التاريخ وتطوره، مثل: صراع طبقي، ثورة جبرية (حتمية)، انتصار الطبقة المحكومة، نهاية التاريخ، مجتمع لا طبقي، غير أن شريعتي يستعمل هذه المفاهيم بمضامين مختلفة، بمعنى أنه لا يتفق مع ماركس سوى من حيث الشكل، وأما المضمون وأغلبه مستوحى من القرآن فقد أعطاه بعدا جديدا يعبر عن أصالة نظريته، فالصراع الطبقي عنده لا يقتصر على الصراع المادي، والحتمية التاريخية ليست حتمية مادية عمياء بل

(39) تاريخ الحضارة، ص252-253.

هي تعبير عن سنن الله في المجتمع، بمعنى أن إرادة الله ومشيئته ترعاها، ونهاية التاريخ لا تتوقف على زوال الطبقية وذلك بالقضاء على الملكية الفردية، بل بالقضاء على مختلف أشكال التسلط والاستبداد والفساد الأخلاقي وإقامة العدل وتحقق الوعد الإلهي، أو بعبارة لاهوت التحرير إقامة ملكوت الله في الأرض(الفردوس الأرضي)، وهنا تبدو نهاية التاريخ عند شريعتي تبشيرا بسعادة وعدالة، وإنسانية اكبر مما هو عليه الحال بالنسبة لنهاية التاريخ عند ماركس، لأن تحول الحكم أو الملكية إلى المجتمع (ديكتاتورية البروليتاريا) لا يؤدي بالضرورة إلى العدالة وتحرير الإنسان من الاستغلال والقهر، بل قد يؤدي ذلك إلى ظلم واستغلال أكبر يمارس هذه المرة على الفرد باسم الجماعية كما حدث تاريخيا في بعض الأنظمة الشيوعية التوتاليتارية التي مارست القمع على الفرد.

5 - العوامل المؤثرة في حركة التاريخ ومساره

من المسائل الأساسية التي تتناولها فلسفة التاريخ، مسألة العوامل المؤثرة في حركة التاريخ ومساره، فكثيرا ما تساءل فلاسفة التاريخ عن العامل أو العوامل المحركة للتاريخ، والتي تؤدي إلى إحداث التغيير في ديناميكية المجتمع، فتتسبب في نهضته وتقدمه أو في تخلفه وانحطاطه، ذلك أن التاريخ يظهر لنا بأن المجتمعات والحضارات لا تسير على وتيرة واحدة، فهي تمر بفترات للتقدم والصعود والارتقاء، كما تمر بفترات جمود وانحطاط وأفول، وقد اختلف فلاسفة التاريخ والحضارة في تحديد العوامل المؤثرة في مسار التاريخ والحضارات، بما يدل على استعصاء هذه المشكلة، وقد تنبه شريعتي إلى هذه المسألة، وهو ما يتضح من قوله: "إن أهم مشكلة في علم التاريخ [فلسفة التاريخ] والاجتماع [علم العمران] هي معرفة العامل الأساسي للتغيير الاجتماعي والتحول والنهضة في المجتمعات. ماهو العامل الحقيقي الذي يحدث تغييرا مفاجئا، ويولد التحول في المجتمع، ويسبب اضمحلال المجتمع أو انحطاطه؟ ماهو العامل الذي يوجد النهضة والحركة التغييرية، ويدفع المجتمع إلى تغيير روحه وهدفه وشكله واتجاهه مرة واحدة خلال قرن أو قرنين من الزمن، فتتغير علاقاته

الفردية والاجتماعية بشكل جذري؟ هذا السؤال كان ولا يزال مثارا للبحث منذ قرون، خصوصا منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى الآن... والمسألة التي كانت تطرح باستمرار: ماهو محرك التاريخ، أو العامل الأساسي في تغيير المجتمع البشري وتحوله؟[40]

لقد لاحظ شريعتي اختلاف المدارس الاجتماعية والتاريخية وانقسامها على ذاتها في الإجابة على هذا السؤال، وقد أرجع ذلك إلى كون أن كل مدرسة قد ركزت على عامل معين دون غيره، وهو ما جعل تفسيراتها تتسم بالاختزالية، ومن هنا قام شريعتي باستعراض وجهة نظر مختلف المدارس في هذه المسألة قبل أن يقوم بنقدها ومناقشتها مبينا القصور الذي يعتريها، ليخلص إلى عرض وجهة نظره الخاصة في هذه المسألة، التي حاول من خلالها تجاوز هذا القصور وذلك بتبني تفسيرا شموليا يأخذ بعين الاعتبار مختلف العوامل المحركة للتاريخ، مع التمييز بينها من حيث الأولوية، وهو ما سنحاول بدورنا أن نوضحه فيما يلي، فماهي ياترى أهم هذه المدارس؟ وما هي انتقادات شريعتي لها؟ وما هو التفسير البديل الذي يقترحه لهذه المشكلة؟

أ - المدرسة الفوضوية العلمية:

يرى أصحاب هذه المدرسة بأن الظواهر الاجتماعية بما فيها الحوادث التاريخية لا تخضع لأي قانون، وليس لها معنى، أو غاية أو حكمة، وهي لا تقبل التعليل، "فالتغيرات والحركات والتحولات ومراحل الرقي والانحطاط في حياة الشعوب كلها تحدث على إثر الصدفة"[41].

ب - الاتجاه المادي العلمي:

الذي يقول بالحتمية التاريخية، يعتقد هؤلاء أن التاريخ والمجتمع ـ منذ البداية وحتى الآن ـ أشبه بشجرة خالية من الإرادة. هذه الشجرة كانت بذرة ثم انفلقت وفتقت التراب وخرجت من الأرض، ثم صارت لها جذور

---

(40) فاضل رسول، ص156-157.

(41) فاضل رسول، ص157.

وسيقان وأغصان وأوراق، ونمت وأثمرت ـ كل ذلك حدث حسب قوانين الجبرية، يأتي الشتاء فتجف أوراقها وأغصانها، وفي الربيع تورق وتزهر ثم تخضر وتسمق وأخيرا تجف وتموت. إن هؤلاء القائلين بالحتمية التاريخية، يعتقدون بأن المجتمعات الإنسانية تسير هي الأخرى وفق قوانين جبرية (حتمية). . وهذه القوانين الجبرية التي تحكم حياة المجتمعات هي مثل القوانين الجبرية الموجودة في الطبيعة. وعلى هذا الأساس فإن الأفراد لا يمكنهم التأثير على مصير مجتمعهم أو تغييره، لأن المجتمع عبارة عن ظاهرة طبيعية طبقا للعوامل والقوانين الطبيعية[42].

ج - التفسير البطولي للتاريخ:

إن أنصار هذا الاتجاه وعلى رأسهم توماس كارليل[43] وأمرسون[44]: يعتقدون أن القوانين مجرد أداة تستخدم وليس لها دخل في تغيير المجتمع ـ وكذلك الأفراد العاديون والمتوسطون ـ لا دور لهم في تغيير المجتمع لأنهم أيضا بيد من يستخدمهم. والعامل الوحيد الذي يقوم بإصلاح المجتمع وتغييره ودفعه إلى الأمام أو تدميره، يتمثل في الشخصية البارزة (البطل) فمصير المجتمع في نظر هؤلاء هو بيد الشخصيات الاجتماعية الكبيرة التي يتشكل منها قادة المجتمعات. وعلى هذا فإن سعادة المجتمع وشقاءه لا تتحكم بهما عامة الشعوب، ولا العوامل والقوانين الطبيعية والاجتماعية الجبرية، ولا الصدفة، وإنما كل ذلك يعود إلى الشخصيات والعظماء الذين يظهرون في بعض الأحيان فيغيرون تاريخ مجتمعاتهم، وربما غيروا مصير البشرية كلها[45].

د - هناك اتجاه آخر يرى بأن الناس (الشعب) يلعبون دورا كبيرا في تغيير المجتمعات وتطورها، ولكنهم في الوقت نفسه لا يعتبرون الشعب، العامل الأساسي للتغيير والتحول الاجتماعي، بل يعتقدون إما بعامل الجبر

---

(42) فاضل رسول، ص157.

(43) توماس كارليل: الأبطال وعبادة البطولة ـ حياة محمد.

(44) أمرسون: ؟.

(45) فاضل رسول، ص158.

الطبيعي والتاريخي، أو بعامل الشخصيات الممتازة والصفوة، أو عامل الصدفة، وربما المشيئة الإلهية[46].

إن شريعتي ينتقد الاتجاهات السابقة كلها، مبينا أن لا أصل لها في الإسلام، حيث يقول: "أما في الإسلام والقرآن، فلا يوجد أي مكان لأي من هذه النظريات. . .وتجد في القرآن الكريم أن النبي لم تعرض شخصيته كعامل وحيد وأساسي للتغيير الاجتماعي وأحداث التحول التاريخي، بل يعتبر أنه مبلغ يقوم بتبليغ الرسالة وتوضيح الحقيقة للناس، وتنتهي رسالته عند هذا الحد (إن عليك البلاغ) وللناس بعد ذلك أن يتبعوا الرسالة ويختاروا الحقيقة أو لا يفعلوا ذلك: "من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" [فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر]، [إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء]. . . وعندما يأتي القرآن على ذكر الشخصيات البارزة في التاريخ ـ فإنه يذمها إن كانت ظالمة كافرة. وإذا ذكر شخصية صالحة خيرة فإنه لا يعتبرها عاملا ذا تأثير في تغيير مجتمعها[47]. ومعنى هذا أن الإسلام لا يقول بالتفسير البطولي للتاريخ. كما أنه لا مكان للصدفة في قاموس هذا الدين، كما يقول شريعتي، لأن جميع الأمور بيد الله. إن الصدفة بمعنى وجود حادثة بدون علة وبدون هدف في نظام الكون، لا يمكن تصورها لا في الطبيعة ولا في المجتمع الإنساني[48].

وبعد أن انتقد شريعتي مختلف النظريات والتفسيرات السابقة للتاريخ، يحاول تقديم وجهة نظره في الموضوع، محاولا تأصيل موقفه من القرآن، فما هو هذا الموقف يا ترى؟ وإلى أي مدى يمكن اعتباره موقفا جديدا وأصيلا؟

هـ - التفسير الإسلامي، كما يمثله شريعتي[49]:

يعتبر علي شريعتي "الناس" أو "الجماعة البشرية" العامل الأساسي

---

(46) فاضل رسول، ص158.

(47) فاضل رسول، ص159.

(48) فاضل رسول، ص159.

(49) ليس هناك تفسير إسلامي واحد للتاريخ، بل هناك تفسيرات عدة كلها تنطلق =

المحرك للتاريخ، ولكن الدور التاريخي لهؤلاء لا يتم إلا في إطار السنن الإلهية في التاريخ والمجتمع، فهناك إذن دور الإنسان من جهة، والحتمية التاريخية من جهة أخرى، وقد حاول شريعتي أن يؤسس لموقفه انطلاقا من القرآن الكريم، حيث يقول: "والحقيقة أن الجماعة التي يخاطبها الدين ويتوجه إليها كل نبي، تشكل العامل الرئيسي والمؤثر للتغيير الاجتماعي في نظر الإسلام. على هذا الأساس نلاحظ أن المخاطبين في القرآن هم "الناس". فالنبي مبعوث إلى الناس ويتوجه في خطابه إلى الناس، ويجيب على أسئلة الناس. أما عامل التغيير والتحول والرقي أو الانحطاط فهم الناس، إن مسؤولية المجتمع والتاريخ تقع على عاتق الناس".

ويقف شريعتي مطولا عند مدلول هذا اللفظ، فيرى أن استخدام لفظ الناس في القرآن هو استخدام مقصود، بحيث لا توجد أي كلمة أخرى يمكنها أن تؤدي نفس المعنى الذي تؤديه لفظة "الناس" رغم وجود مرادفات أخرى لها مثل كلمة إنسان أو بشر، وهو ما يوضحه قوله: "كلمة "الناس" كلمة قيمة وعظيمة جدا، ولا تقابلها في القيمة كلمة أخرى. وعلى الرغم من أن هناك كلمات مرادفة لها، فإن الكلمة الوحيدة التي تشبهها من حيث الوزن واللفظ هي كلمة "ماس Mass" وتعني في علم الاجتماع عامة الشعب، بدون ملاحظة مميزاتهم وخصوصياتهم الطبقية، أو الفروق الاجتماعية التي تميز جماعة عن أخرى. ولفظة "الناس" تشتمل على هذا المعنى بالضبط، ألا وهو عموم النوع الإنساني بدون إضافة معنى آخر. بينما كلمة الإنسان أو البشر وما يرادفها تعطي المعنى نفسه، ولكن بإضافة صفة أخلاقية أو اعتبار معين... (مثلا يقال البشر مقابل الحيوان، أو الإنسان مقابل الحيوان، ثم يقسم إلى إنسان مؤمن وتقي وغير ذلك)[50]. أي أن كلمة

= من القرآن ومن السنة النبوية، وهذه التفسيرات تلتقي في جوانب وتختلف في جوانب، وذلك باختلاف التأويلات واختلاف المشارب الفكرية والمذهبية، فهناك مثلا تفسير مالك بن نبي وتفسير ابن خلدون وتفسير باقر الصدر، وتفسير الشيرازي، وتفسير عماد الدين خليل، ...، ولا يمكن القول بأن واحدا من هذه التفسيرات هو الذي يمثل التفسير الإسلامي الصحيح، لأن القرآن حمال أوجه، وهو كتاب يمكن أن يقرأ ويفهم ويفسر بأكثر من تفسير.

(50) فاضل رسول، ص160.

الناس في القرآن أريد بها الجماعة البشرية كافة بدون أي اعتبارات أخلاقية أو طبقية أو دينية أو مادية أو غيرها، فالرسول محمد (ص) أرسل رحمة للناس كافة، أو للعالمين كما عبر القرآن عن ذلك.

وبهذا يرى شريعتي "أن الإسلام هو أول مدرسة اجتماعية تعتبر عامة الناس المصدر الحقيقي والعامل الأساسي والمسؤول المباشر عن تغيير المجتمع والتاريخ، وليس النخبة المختارة كما يقول نتشه [السوبرمان]، ولا الأشراف والأرستقراطيون كما يقول أفلاطون، ولا العظماء والقادة كما يقول كارليل وأمرسون، ولا أصحاب الدم الطاهر، كما يقول ألكسيس كاريل، ولا المثقفون أو رجال الدين"[51]. فالإسلام هو المذهب الوحيد من بين المذاهب الذي لا يقيم أي تفرقة أو تمييز بين الناس، كما جاء في الحديث النبوي: "كلكم لآدم وآدم من تراب"، وكما جاء في الآية الكريمة: ﴿قل أعوذ برب الناس﴾ (سورة الناس)، فالله في الخطاب القرآني هو رب الناس كافة، رب العالمين، كما في قوله تعالى"الحمد لله رب العالمين"(سورة الفاتحة).

وحتى لا يقع في التفسير الاختزالي الذي وقع فيه غيره من المفكرين والفلاسفة، فإن شريعتي لم يهمل أثر العوامل الأخرى في حركة التاريخ، فإذا كانت الأولوية للناس، فإن العوامل الأخرى لها نصيب أيضا ولكن بنسب متفاوتة، وهو ما أشار إليه القرآن أيضا في نظر شريعتي، حيث يقول في ذلك: "مسألة ثانية يمكن استنتاجها من القرآن، وهي أنه في الوقت الذي يكون "الناس" هم المخاطبون في القرآن وهم مصدر التغيير والتحولات الاجتماعية ويتحملون المسؤولية، فإن العوامل الأخرى ـ أي الشخصية والصدفة والسنن ـ لها نصيب من التأثير في المجتمع أيضا، وعرضت كعوامل إضافية وثانوية.

إذن..في الإسلام أربعة عوامل تشترك في التغيير وإيجاد التحولات الاجتماعية وهي: الشخصية [البطل]، والسنة، والصدفة، والناس"[52].

---

(51) فاضل رسول، ص160.

(52) فاضل رسول، ص160.

فكيف تتدخل هذه العوامل في إحداث التغيير الاجتماعي والتحول التاريخي من منظور شريعتي؟ وما هو نصيب كل منها في حركية التاريخ وتحول المجتمعات؟

1 - **أثر السنة (القانون)**: السنة كما يستنتج من القرآن بهذا المعنى ـ هي أن المجتمع يسير على أساس ثابت، وبتعبير القرآن، يسير على سبيل معين، وعنده مسلك ومنهج خاص. فالمجتمعات تتضمن قوانين جبرية وحتمية لا تتغير. والمجتمع يشبه الكائن الحي، مثل الجسم الذي تحكمه قوانين طبيعية وعلمية جبرية لا تتغير. لذلك فإن كل التحولات والتغييرات الاجتماعية تتم على أساس قوانين جبرية (حتمية) وسنن لا تتغير، هي التي تشكل ركيزة الحياة الاجتماعية.

2 - **أثر الناس (الإنسان)**: إن الإسلام إذن يقترب في نظر شريعتي من مذهب القائلين بالحتمية التاريخية، ولكنه في الآن نفسه يختلف معه، فهو لا يأخذ بالحتمية العمياء التي تجعل من الإنسان أشبه بترس في آلة، يتحرك طبقا لقانون هذه الآلة دون وعي آو إرادة، أو تجعل منه أشبه بحجر يسقط دون أن يعي أي سبب لسقوطه، أو لأي اتجاه هو ساقط، إن الإسلام يقول شيئا آخر يعتبر تعديلا في قانون الجبرية، وهو أن المجتمع الإنساني في نظر الإسلام ـ أي الناس ـ مسؤول، وكل فرد من أفراد المجتمع مسؤول عن تعيين مصيره: (لها ما كسبت ولكم ما كسبتم)، و(أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) وقوله تعالى:(كل نفس بما كسبت رهينة). كل هذه تعني المسؤولية الفردية والاجتماعية.

بناء عليه، فإن الفرد والمجتمع الإنساني كلاهما مسؤولان عن أعمالهما ومسؤولان أمام الله، وأن كلا منهما يصنع مصيره بيده[(53)].

وهنا قد تطرح مشكلة عويصة، وهي كيف يوفق الإسلام بين هذين العاملين المتناقضين أو كيف يأخذ بهما معا: الحتمية المتمثلة في القوانين الإجتماعية من جهة، والحرية الإنسانية من جهة أخرى؟

وهنا يحاول شريعتي حل هذه المشكلة متكئا على القرآن وعلى العلم،

---

(53) فاضل رسول، ص161.

حيث يرى أن الحتمية والحرية غير متناقضين بل أكثر من ذلك فهما متكاملين، فالحرية بهذا المعنى لا تعني خرق القوانين او إبطال مفعولها فذلك أمر غير ممكن لا في مجال الطبيعة ولا في مجال المجتمع، بل إن القوانين تفرض نفسها علينا بطريقة قسرية، غير أن الإنسان إذا استطاع معرفة هذه القوانين فإنه يستطيع أن يتحرك في إطارها بحرية أكبرن وبذلك تصبح الحتمية دافعا للتحرر، ويستخدم شريعتي لتبرير موقفه هذا قياس التمثيل، فهو يرى بأن فالمهندس الزراعي لا يتمكن من وضع قانون جديد في علم النبات، أو إبطال قانون ثابت من قوانينه، بل القوانين الموجودة في الطبيعة تفرض نفسها عليه لا محالة، ولا يقدر أن يغيرها. ولكن يمكنه أن يستخدم تلك القوانين بطريقة علمية. وعن طريق استخدام القوانين نفسها، يستطيع أن يحول الثمار الرديئة والمتوسطة إلى جيدة وممتازة.

وهكذا مسؤولية الإنسان في المجتمع. أي أن المجتمع مثل المزرعة والبستان قائم على أساس السنن الإلهية وينمو ويتكامل، والإنسان مسؤول في هذا المجتمع، ولا يمكنه أن يتخلص من المسؤولية تحت ذريعة أو حجة الجبرية أو الحتمية التاريخية وما إلى ذلك. فالقرآن في الوقت الذي اعترف بأن المجتمع يسير وفق قوانين ثابتة لا تتغير، فإنه لم ينف مسؤولية الإنسان في هذا المجتمع، لأن الإنسان في نظر الإسلام مسؤول عن معرفة تلك القوانين الاجتماعية وعن تسخيرها لمصلحة تكامل المجتمع.وهنا نلاحظ بان شريعتي يعول كثيرا على العلم والمعرفة في معرفة قوانين المجتمع، وهذه المعرفة هي التي تحرره من سجونه وتجعله أهلا لأداء رسالته تجاه التاريخ وتجاه الله وتجاه مجتمعه. تماما كما هو الحال بالنسبة لعالم الطبيعة، فالمهندس الزراعي أكثر مسؤولية في تنمية مزرعة ما وزيادة محصولها؟ لأنه أكثر اطلاعا على قوانين الزراعة والنبات، وبالتالي يتمتع الإنسان العالم بحرية أكبر في تغيير مصير المجتمع وتطويره.

يقول شريعتي: "ومن وجهة نظر علم الاجتماع قد يكون هذا أحد معاني الحديث القائل "لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين" الذي صدر حول مسألة الجبر والاختيار. فمن ناحية يوجد الإنسان (الإرادة والاختيار)، ومن ناحية ثانية القوانين الثابتة للمجتمع. وبتعبير القرآن، هناك "السنة" التي

لا يمكن تغييرها، يقابلها الإنسان المسؤول المباشر عن حياته الفردية والاجتماعية، والجمع بينهما هو الأمر بين الأمرين. وعليه، فإن الإنسان حر في عمله واختياره، مجبر في ممارسة هذه الحرية، على أن يتبع القوانين الموجودة في الطبيعة[54].

3 - **دور الأبطال والعظماء**: ويحاول شريعتي أن يحدد دور الإبطال في صناعة التاريخ، وذلك بوضعه في إطاره الصحيح، استنادا إلى موقف الدين الإسلامي كما يفهمه، حيث يرى بأن عامل "الشخصية"(البطل) ليس عاملا مبدعا هو الآخر، وذلك يشمل الأنبياء أيضا، "فحتى الأنبياء لا يأتون بقوانين جديدة لحياة المجتمع، لأن فضل الأنبياء ـ بصرف النظر عن درجاتهم في النبوة ـ على سائر المفكرين والمصلحين هو أنهم أعرف بسنن الله السائدة في العالم والطبيعة. وعلى هذا الأساس فإنهم كانوا أقدر على استخدام حريتهم لتحقيق أهدافهم الاجتماعية. وثمة حقيقة أبرزها التاريخ جيدا هي أن الأنبياء كانوا أكثر نجاحا من سائر المصلحين... فالمصلحون... لم يتمكنوا من تغيير مجتمع أو تأسيس مدينة، بينما الأنبياء صنعوا حضارات ومجتمعات وغيروا التاريخ. ليس لأنهم وضعوا قوانين جديدة مقابل القوانين الإلهية، كما قد يقول... عبدة الأبطال، إنما بقوة النبوة والرسالة ومواهبهم الخارقة للمادة، أدركوا سنة الله الموجودة في الطبيعة والمجتمع وطبقوها، وبتحكيم إرادتهم واتباعهم لتلك القوانين حققوا أهدافهم ونفذوا رسالتهم في الحياة"، بمعنى أن البطل مهما كانت عظمته لا يستطيع أن يغير من قوانين المجتمع التي تجعل أحداث التاريخ تسير بصورة حتمية، وكل ما هنالك انه أكثر قدرة على معرفة هذه القوانين وهو ما يمكنه من لعب دور أكبر في تحريك عجلة التاريخ، هكذا إذن يتحدد دور البطل في التاريخ دون أي تصور أسطوري أو تقديسي. فالشخصيات والعظماء في الإسلام هم أولئك الذين يدركون السنن الإلهية جيدا عن طريق الكتاب (بمعنى الكتاب الخاص في الإسلام أي الحكمة أو الهداية) فهؤلاء اكتشفوا تلك السنن وهذا هو سر انتصارهم[55].

---

(54) فاضل رسول، ص162.

(55) فاضل رسول، ص163.

4 - أثر الصدفة: إن شريعتي يستبعد عامل الصدفة في تفسير التاريخ، غير أنه لا ينفي وجود نوع من المصادفات التي تتدخل بشكل أو بآخر في مجرى الأحداث التاريخية، وهو ما يوضحه بقوله: "الصدفة بمعناها الفلسفي لا يمكن أن توجد في الإسلام، لأن الله هو الذي يدبر الأمور ويتصرف في أحداث الكون مباشرة. ولأن الصدفة ليس لها مبرر منطقي أو هدف، فإنه يستحيل أن تظهر في المجتمع أو الطبيعة أو الحياة. لكن هناك نوع من المصادفات إذا فهم بمعنى خاص، يمكن أن يؤثر في المصير البشري. على سبيل المثال: يظهر جنكيز خان في المغول، وبحسب السنة الاجتماعية يسيطر على الأوضاع ويتحول إلى قوة عظمى. ولكن هزيمة إيران أمامه هي نوع من المصادفة، وكان يمكن أن لا تقع مثل هذه الهزيمة. إن هذا النوع من المصادفات يمكن أن يؤثر على مصير بعض المجتمعات"[56].

ومما سبق، يتضح لنا بأن شريعتي يحدد أربعة عوامل أساسية تؤثر في حركة التاريخ ومصير المجتمعات، هي: الشخصية والصدفة، وسنة الله في خلقه، والناس، غير أن ذلك لا يعني انه يضع هذه العوامل في كفة واحدة، فهو يعتقد بأن أكثر العوامل أهمية وتأثيرا، في نظر الإسلام، عاملان هما: "الناس" و"السنة"، لأن الناس تمثل إرادة جماهير الشعب، في حين أن السنن هي القوانين العلمية الموجودة في المجتمع.

وأما تأثير كل عامل من هذه العوامل الأربعة في تغيير المجتمع فيتوقف على الوضع الذي يعيشه ذلك المجتمع، والمرحلة الفكرية والاجتماعية التي يعاصرها. ففي المجتمعات التي يكون فيها الناس، أي أفراد المجتمع متقدمين فكريا ومتميزين بثقافة راقية، يكون تأثير الشخصية ضعيفا، أما في المجتمعات القبلية المتأخرة فالشخصية لها تأثير أشد[57].

وهكذا ففي كل مرحلة من مراحل التخلف أو التقدم في المجتمع يكون لواحد من هذه العوامل الأربعة المذكورة تأثير أكثر من العوامل الثلاثة. واستنادا إلى ذلك يرى شريعتي أن شخصية النبي محمد (ص) كان لها أثر

---

(56) فاضل رسول، ص163.

(57) فاضل رسول، ص163.

فعال وعظيم في تحقيق التحول والتغيير والنهضة وإيجاد حضارة المستقبل، وتغيير مسيرة التاريخ لأن المنطقة التي ظهر فيها (شبه الجزيرة العربية) في تلك الحقبة التاريخية كانت تعيش جدبا ثقافيا وفراغا حضاريا، وكان أهلها يعيشون في أدني المستويات الفكرية والاجتماعية(58).

خاتمة

من خلال عرضنا لفلسفة التاريخ عند علي شريعتي، يمكننا أن نخلص إلى جملة من الملاحظات والاستنتاجات الختامية، أهمها:

ـ إن علي شريعتي ينتمي إلى المدرسة نفسها التي ينتمي إليها ابن خلدون ومالك بن نبي وباقر الصدر، وهي التي أطلقنا عليها مدرسة "التفسير السنني الديني"، لكونها تحاول تفسير التاريخ استنادا إلى السنن الإلهية في المجتمع، وقد تم استخراج هذه السنن انطلاقا من القرآن الكريم ومن استقراء الواقع والتاريخ ومما أثبته علم الاجتماع، ومن هذه السنن قول ابن خلدون: "إن الظلم مؤذن بخراب العمران"(59)، وهي سنة نبه إليها القرآن في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُواْ وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا﴾ [الكهف: 59]، وقوله (ابن خلدون): "إن الترف يؤدي إلى فساد العمران وسقوط الحضارة"(60)، وهو القانون الذي عبر عنه القرآن في قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا﴾ [الإسرَاء: 16-17]، ويرى شريعتي أن نهاية التاريخ تكون حتما بانتصار القطب الهابيلي (الناس) وتلك سنة إلهية من سنن تطور المجتمع، مصدرها قوله تعالى: ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم الوارثين﴾، وبهذا المنهج أكدت هذه المدرسة عدم تعارض الدين مع العلم بل توافقهما وتكاملهما فقد أكد كلا منهما أن الحياة الإجتماعية والتي يشكل التاريخ جزءا منها، تحكمه سنن ثابتة تحدد مسارها وتطورها، وأن الإنسان

---

(58) فاضل رسول، ص164.

(59) ابن خلدون، المقدمة.

(60) أحمد محمود صبحي، مرجع سابق، ص141. وكذلك صائب عبد الحميد، فلسفة التاريخ في الفكر الاسلامي، مرجع سابق، ص378.

يستطيع بالعلم أن يتوصل إلى معرفة هذه السنن وهو ما يجعله يسخر هذه القوانين لمصلحته ومصلحة المجتمع، فالقرآن بهذا هو كتاب علم لا كتاب خرافة أو أساطير.

ـ يمكن القول بأن شريعتي يمثل اتجاها دينيا إنسانيا أصيلا في فلسفة التاريخ، في مقابل الاتجاه المثالي الميتافيزيقي، والاتجاه المادي العلمي، والاتجاه الإنساني الملحد (اللاديني)، فهو يقول بمبدأ أصالة الإنسان في التاريخ، إذ يرى أن الإنسان (الناس) يستطيع أن يصنع مصيره بيده، وهو مسؤول عن مصيره ومصير مجتمعه، بفضل ما أوتي من وعي وإرادة، وبفضل العلم والمعرفة ولكن في حدود السنن الإلهية في المجتمع والتاريخ، وهو يرى أن التاريخ يتحرك في اتجاه تحقيق التكامل الإنساني، وأن نهاية التاريخ تكون بتحرير الإنسان من سلطة النظام القابيلي، وبذلك يسود العدل ويعم الخير فتتحقق بذلك سعادة الإنسان. إلا أن إنسانية شريعتي لا يمكن أن تقارن بأي حال من الأحوال مع القائلين بأصالة الإنسان من الفلاسفة الغربيين كالوجوديين مثلا، الذين انتقد تصورهم للإنسان، فالإنسان في تصوره هو "خليفة الله في الأرض، وهو روح الله وقريبه، وتكفيه هذه الفضيلة: امتلاكه الإرادة. فالإنسان يستطيع أن يفعل كل شيء كما الله، وله الحرية في أن يصبح شريرا أو خيرا... هذا الإنسان يندمج في الجماعة ويرتبط بها دون أن يذوب فيها أو ينفصل عنها"[61]،

ـ يستخدم شريعتي في فلسفته للتاريخ منظومة من المفاهيم التي تعبر عن أصالة فكره، مثال ذلك مفهوم النظام القابيلي والنظام الهابيلي، المجتمع القابيلي والمجتمع الهابيلي، الدورة القابيلية والدورة الهابيلية، النباهة والاستحمار، مفهوم الناس، ...إلخ، وأغلب هذه المفاهيم مستوحى من القرآن غير أنه أعطاها مضمونا فلسفيا وعلميا، وهو ما أعطى لنظريته بعدا علميا وفلسفيا.

ـ رغم أن شريعتي كثيرا ما ينطلق من فلسفته للتاريخ من الواقع

---

(61) فاضل رسول، ص35.

المحلي، أعني من تاريخ الشيعة وتاريخ الفرس، وفي أحيان أخرى من تاريخ الإسلام إلا أنه لم يبق حبيس هذا المجال الجغرافي، بحيث حاول استخلاص قوانين علمية عامة، وهو ما أعطى لنظريته في فلسفة التاريخ بعدا كونيا، بحيث يمكن اتخاذها كنظرية علمية صالحة لتفسير التاريخ الإنساني وتفسير الحضارات بصفة عامة.

ـ لكن، ورغم قيمة ما قدمه من أبحاث في فلسفة التاريخ، فإن ما يمكن أن نلاحظه على بعض آرائه ما يلي:

ـ أنه استخدم لفظ الناس للدلالة على القطب الهابيلي، وذلك بمعنى الناس جميعا دون أي تمييز طبقي أو عرقي أو مذهبي أو غير ذلك، فنهاية التاريخ حسبه تكون بانتصار هذا القطب على القطب القابيلي، وقد أسس لذلك من القرآن، وكان أحرى به في نظرنا إضافة محمول إلى هذا الموضوع (الناس) وهو لفظ الصالحون أو المتقون، تماشيا مع السياق القرآني، فالقرآن يشير صراحة إلى ذلك كما في قوله تعالى: ﴿إن الأرض لله يرثها عبادي الصالحون﴾، وقوله أيضا: ﴿والعصر إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾، هكذا يستقيم الحال، وأما القول بأن نهاية التاريخ تكون بانتصار الناس وفقط، فإن لفظ الناس في اعتقادنا يشمل كافة البشر الصالح والطالح، الخير والشرير، العادل والمستبد، الغني والفقير، المؤمن والكافر.

ـ أن شريعتي استخدم فلسفة التاريخ من أجل تبرير مشروعه الإصلاحي التغييري الثوري، فهو لا يروم الكشف عن الحقيقة الفلسفية المطلقة والمجردة، بقدر ما كان يستثمر في فلسفة التاريخ لأغراض ايديولوجية، وهذا دأب فلسفات الفعل في الغالب، وفلسفة شريعتي تنتمي لهذا الاتجاه، والحقيقة أن فلسفة التاريخ غالبا ما استغلت استغلالا إيديولوجيا لأغراض سياسية كما كان الحال مع "هيغل" و"نتشه"، و"ماركس"، و"ابن خلدون" و"أوغسطين" و"مكيافيلي"، وغيرهم، فقد دافع كل من هؤلاء بطريق مقصود أو غير مقصود عن مصالح سياسية انطلاقا من فلسفة التاريخ.

الفصل العشرون

تاريخانية عبد الله العروي
بين المد اليساري الماركسي والمد العولمي المحافظ

محمد بوجنال(*)

يعد عبد الله العروي من المفكرين ذوي التكوين الشمولي والرؤية الدقيقة المحكومة بتصور عقلاني ذو منطق داخلي صارم توجد مرجعيته في الواقع المجتمعي؛ إن حنكة هذا المفكر ودرايته الواسعة بقضايا المجتمعات عموما، والعربية خصوصا جعلت منه مفكرا يقظا ومبدعا وبذلك حظيت دراساته وأبحاثه بالتقدير عربيا وغربيا. يقول في حقه المفكر الكبير ماكسيم رودنسون في تقديمه لكتاب" الأيديولوجيا العربية المعاصرة" الطبعة الأولى العام 1970 الصفحة الخامسة: "ونظرا لأن عبد الله العروي ضليع، على حد سواء، بالتاريخ الأيديولوجي للعالم العربي ولاروبا ومطلع على طرائق التحليل التي صاغها العالم الحديث، ونظرا لأنه يحسن تقييمها دون اللجوء إلى ما يراه من ازدراء غير متفهم لذي أولئك الذين يريدون أن يخففوا من عناء دراستها ودون الرضوخ الذليل الذي يبديه أولئك الذين لا يحسنون السيطرة عليها، ولأنه منفتح وإيجابي إزاء كل ما يستحق انتباه رجل ذكي وحر، فقد أخضع أهم قضايا العالم الذي ينتسب إليه للتحليل الأكثر إنصافا وعقلانية".

(*) مدرس الفلسفة في كلية الاداب - الجامعة المستنصرية.

بداية ما المقصود بالتاريخانية بشكل عام؟ إنها الموقف الذي يجعل من التاريخ المبدأ الأكبر لتفسير وتحليل الظواهر والأحداث الإنسانية استنادا إلى مجموع الشروط التاريخية؛ ويعرفها العروي بأنها السعي إلى الإحاطة بالواقع المجتمعي بما في ذلك وضعه الحالي بغية حل مشاكله التاريخية في التاريخ نفسه.

بناء على التحديد السابق الذكر نطرح السؤال: ما مفاد أطروحة التاريخانية كما يراها العروي؟ منذ البداية يؤكد العروي إبعاده المجال الفلسفي وتركيزه على مجال العمل التاريخي الذي يهدف بل وينطلق من ضرورات وحاجيات المجتمع العربي؛ وبلغة أخرى، يرى العروي أن المجتمع العربي يعيش ويواجه عددا من المشاكل والتحديات التي ليست وليدة اليوم، بل هي وليدة تراكمات برزت في أشكال اقتصادية وسياسية واجتماعية وثقافية منذ القرن التاسع عشر. وبطبيعة الحال، لمواجهة هذه المشاكل والتحديات، لا بد من البحث عن وسائل وأدوات كفيلة بتمكيننا من التغلب على عوائقنا المعرفية من جهة، وتنمية قدراتنا على الاستيعاب والإدراك والفهم. وهنا نكون بالضرورة أمام عملية لازمة ولا مندوحة عنها تتمثل فيما سماه عبد الله العروي بـ"الوعي التاريخي". فإذا كان الغرب، في نظره، يعرف نفسه كتاريخ وتطور، فلا يعقل أن نواجهه نحن دون التعرف على ذواتنا بنفس الشاكلة في أفق تعميق وعينا التاريخاني؛ بل يضيف، ليؤكد أهمية ذلك، بأن المقاربة التاريخية هي أساس الأحكام التي يصدرها القانون الدولي أو التي تعتمد في سياسات الأمر الواقع أو في حل النزاعات الدولية. إن عجزنا، في نظر مفكرنا، عن حل تلك المشاكل والقضايا راجع بالأساس إلى عجزنا عن فهم الآخر في التاريخ وبالتالي عجزنا عن بناء سياسة فعالة ومستجيبة لحاجيات مجتمعنا العربي-الإسلامي؛ النتيجة، وباللزوم المنطقي، من كل هذا: الإخفاقات تلو الإخفاقات والأزمات تلو الأزمات. فالتاريخانية في نظر عبد الله العروي، هي التصور الناجع لمواجهة تخلف الدول العربية، تصورا يمتلك برنامج فعل أو تحقيق النهضة وهو تحقيق تمكنت اروبا من انجازه في حين فشل العرب في ذلك؛ وكما استفاد الغرب ابتداء من القرن الحادي عشر الميلادي من غيرهم في القرون الوسطى، فمن اللازم عربيا تبني نفس النهج بالاستفادة من ماض هو

المستقبل، مستقبل ليس لدينا خيارا ناجعا غيره؛ فلم نعد أحرارا في قبوله أو رفضه بقدر ما انه هو البديل الناجع الذي يتبنى الانضباط والنظام؛ وفي كل هذا يحترم العروي إنسانية الإنسان؛ فتجاوز التخلف والتأخر عملية ممكنة ما دام الوضع ذاك يتميز بالنسبية وبالتالي ارتباطه بمجال واحد هو مجال الزمان الذي لم يتنكر دوما لقيمة الإنسان وقدراته.

وهكذا، فقوة كتابات عبد الله العروي لا تظهر في تجسيد هذا "التأخر التاريخي" وحسب، بل وأيضا في تبنيه تصور ماركس التاريخاني: العلم الوحيد في مجال العلوم الإنسانية هو علم التاريخ. ويمكننا تقسيم كتابات العروي إلى قسمين: الكتابات التنظيرية التركيبية وتضم كلا من مؤلفات الأيديولوجية العربية المعاصرة، أزمة المثقفين العرب، العرب والفكر التاريخي، ثقافتنا في ضوء التاريخ؛ وكتابات تحليلية تعليمية متمثلة في مؤلفات: مفهوم الأيديولوجية، مفهوم الحرية، مفهوم الدولة، مفهوم العقل. وتجدر الإشارة إلى أن التاريخانية التي طوعها العروي بالإغناء والتعديلات والإضافات هي أطروحة يرجع أصلها إلى هيغل وماركس؛ يقول هذا الأخير في مقدمة رأس المال(بالفرنسية) الطبعات الاجتماعية العام 1867 الصفحة 19: "حتى لو كان مجتمع ما قد وصل إلى كشف طريق القانون الطبيعي الذي يشرف على حركته. . .فلا يستطيع أن يتجاوز بطفرة أو يحطم بمراسيم مراحل نموه الطبيعي. إلا أن بإمكانه أن يختصر حقبة مخاضه ويلطف ألآم الولادة". وهذا ما أكد عليه عبد الله العروي نفسه في مجلة الوحدة العام 1986 الصفحة 149: "عند هيغل وكذلك ماركس تنزع التاريخانية إلى القول بأن الحقيقة تقوم في التاريخ؛ وهذه الحقيقة التي لها صفة الشمول والإطلاق لا تتمخض إلا عن التطور التاريخي المحايث لها وليس عالم غير العالم الذي نحن فيه". فتلك الكتابات التاريخانية، يقول العروي، قد ظهرت وتطورت بل وخضعت لانتقادات متنوعة في المجتمعات الغربية وفي ظل نموها الطبيعي فاستفادت من ذلك؛أما في دول الجنوب وهي دول متخلفة، فإن الدعوة فيها لتاريخانية خصوصية ستقابل بالفشل بمعنى أن تجاوز "التخلف التاريخي" وتحرير صيرورة هذه المجتمعات لا يمكن أن يحصل إلا بفعل استثمار ثوابت التاريخانية المتمثلة في: 1- ثبات قواعد

التطور التاريخي وبالتالي حتمية المراحل؛ 2- هذا التطور يأخذ اتجاها واحدا: من الماضي إلى المستقبل؛ 3- وحدة الثقافة باعتبارها ضرورة لازمة عن وحدة الجنس؛ 4- أهمية إيجابية المثقف في وبالتموقع السياسي.

هذه الثوابت محكومة ضمنا بإرادة العمل وإرادة النهضة وإرادة التحرر وإرادة التقدم وإرادة الترقي.إنها ثوابت سعى عبد الله العروي إلى تعميقها وتطويرها لمقاربة قضايا تلك المجتمعات المتأخرة تاريخيا مستثمرا في ذلك تجارب عالمية أهمها في نظره وأكثرها ضرورة التجربة اللبرالية الاروبية التي ليس للنخب السياسة من بديل سوى استيعاب وهضم وتمثل تاريخها وإنجازاتها وإنتاجاتها بهدف دخول العصر من جهة، وفهم الماركسية باعتبارها إفرازا لهذا النظام اللبرالي من جهة ثانية؛ وبصيغة أخرى يرى العروي أنه لا بديل للنخب السياسية في الدول المتأخرة تاريخيا، من اعتماد واستخدام أداة النقد الإيديولوجي لإمكان تحقيق تحديث العقل.وفي هذا يرى عبد الله العروي أن التاريخانية يجب أن تكون المنطق الداخلي للممارسة السياسية منتقدا بذلك من سماهم ب"الواقعيين" الذين يؤمنون بوضع يفتقر إلى الثبات والوضوح، في الوقت الذي يوجد فيه المخرج الحقيقي متموقعا بين وضع يصعب فيه تحديث بنى اجتماعية قديمة، ووضع تعتبر فيه بنى اجتماعية جديدة كما لو أنها موجودة فعليا. لذا، فنحن أمام بنى اجتماعية مفترضة اطلق عليها العروي صيغة الوجود الأيديولوجي علما بان وجودها كذلك لا يمنعنا من القول بوجودها الموضوعي ما دام واقع هذه البنية المجتمعية ليس في حاضرها بقدر ما هو في مستقبلها بمعنى أن الوجود الموضوعي هو وجود بمقتضى قانون التاريخ، بينما الوجود الحقيقي ليس سوى الوجود المخلف الذي يلزمه خطة أبرزت نجاعتها. ومن هنا كلامه عن شقي التاريخانية: المعرفي والعملي: المعرفي بمعنى أن الحاضر ليس إلا ما قبل تاريخ المستقبل؛ العملي بمعنى التأكيد على وحدة التاريخ الذي هو مكان الكل ومستقبل الكل. وفي هذا حضور للفلسفة الهيغلية القائلة بالنهاية الكلية؛ فالاستعمار والعبودية ليست ذات أهمية ما دام المستقبل مبني، ليس في الحاضر بقدر ما انه يوجد في المستقبل -قاعة الانتظار -؛ بهذا الطرح يعانق العروي دلالة الزمن الهيغلي باعتباره زمن وصل لا زمن فصل وكذا

الاعتقاد في فكرة استمرار الحاضر في الماضي وكذا في المستقبل.

بناء على ما سبق، فالتاريخانية تقول بالغائية بمعنى أن المستقبل هو غاية اليوم، وبنفس المعنى فاليوم غاية الأمس. فلا قوام، في نظره، "للشخصية" العربية، إلا بحاضر يوجد في الماضي، ولا يمكن أن يفهم إلا في المستقبل؛ بهذا التحديد يرى أن فشل النهضة تم تفسيره بالماضي المستمر سواء أكان هذا الماضي تاريخيا أم مستجيبا لغاية التاريخ أم ما تحت-التاريخ إي ماضي معطل لمتطلبات هذه الغاية. لذا، حدد العروي الحاضر استنادا إلى الماضي، والواقعي والموضوعي في الحاضر استنادا إلى الماضي ذاك. وبهذا الاتجاه التاريخاني يتكلم عبد الله العروي عن إمكان تحقق بعض الأشكال الطوباوية المستقبلية الكامنة في الماضي أو الموجودة والقابلة للإصلاح لكن وفق مفاهيم الفكر التاريخي الغربي، مفاهيم تشبع بها الفكر العربي المعاصر. لذا، دعا عبد الله العروي إلى التشابه الموجود بين عالمية الماركسية ودعوتها توحيد التاريخ، وعالمية القرآن وموقفه من المسيحية واليهودية أو قل إن تشابه أصالة الماركسية بأصلة القرآن تعتبر من أهم العوامل التي ستمكن من التأسيس العربي للماركسية التي هي أيديولوجيا المستقبل في نظره دون المس أو إلحاق التحريف في البناء الثقافي الذي عمل على تأسيسه القرآن.لقد ظهر في العالم العربي بالفعل، يقول العروي، أجوبة تحكمها هذه الغايات، أجوبة أفرزت نوعا من الوعي بالذات(الفقيه، اللبرالي، التقني) إلا انه وعي ناقص ومهزوم بسبب تجزيئه الفكر الغربي بفصل الجزء عن الكل فانتشر بذلك التزييف والجمود وانعدمت الفعالية، فكان وما زال الإخفاق تلو الإخفاق.

ويتابع العروي طرحه بالقول بأن لا سبيل لتجاوز هذا الوضع إلا بتبني الفكر التاريخاني ونشر الوعي التاريخاني وهي عملية لا يمكن حصولها، كما سبق أن رأينا، إلا باللجوء إلى نظام فكري شمولي وهو الفكر الماركسي لأنه الوحيد الذي يمكننا من تمثل العالم اللبرالي الذي لم نعش مراحله المتتابعة ولم نتمثل بنيته الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية؛ هذه الماركسية سماها العروي ب" الماركسية التاريخانية" التي يرى أنها، نظرا لطبيعة تصورها ونظرا لطبيعة أصناف الهيمنة والتحديات التي يطرحها

العصر، قد أصبحت خيارا ضروريا مستفيدا في ذلك من الدرس الألماني لما قبل 1848 الذي يربطه شبه كبير بالوضع الراهن للعالم العربي؛ درس يقول أن ألمانيا وروسيا المتخلفتان سياسيا عن فرنسا واقتصاديا عن انجلترا، جعلتا من اللبرالية الاروبية هدفهما السياسي، في حين عارض العالم العربي-الإسلامي ذلك بسبب" التأخر التاريخي" لوعي الفقيه واللبرالي والتقني الذين يمثلون تيارات ترفض أشياء لا تملكها ظانة أنها تملكها وتحتقر النظام اللبرالي دون أن تستوعبه فأدى كل ذلك إلى تعميق هوة التأخر التاريخي عوض العمل على ملئها وتجاوزها؛ إننا، يقول العروي، في أمس الحاجة إلى استيعاب الثقافة البورجوازية دون اللجوء إلى تكوين طبقة بورجوازية ولا المرور بتلك المرحلة، مرحلة عصر الأنوار الاروبية.

هذا هو المعنى الدقيق لمفهوم النقد الأيديولوجي الذي لا يستطيع مثقف الجنوب ممارسته إلا بالالتجاء إلى نوع محدد من الماركسية هو ما أسماه ب"الماركسية الأيديولوجية" أو "الماركسية التاريخانية"؛ وتجدر الإشارة إلى أن العروي قد ميز بين نوعين من الماركسية: المركسية الأيديولوجية (ماركس الأيديولوجي) والماركسية العلمية (ماركس العلمي) بمعنى تقسيمه الايدولوجيا إلى قسمين: قسم مرتبط بتحليل الفكر "الواقعي وهو القسم الذي يحتوي الأخطاء والفكر الغير مطابق للواقع؛ وقسم مرتبط بالفكر "الموضوعي" وهو فكر إما انه حقق مرحلة المطابقة أو أنه في اقتراب من تحقيق المطابقة تلك وبضمان من التاريخانية. ويتحدد مفهوم الايدولوجيا، حسب عبد الله العروي، في كونه وضعيا ونقديا في آن واحد؛ وضعي بمعنى كونه وصفيا، وصفيا للآليات العقلية التي تمنع المطابقة؛ ونقديا بمعنى ردم الهوة بين الواقع والعقل بهدف البحث عن المطالبة تبعا لقواعد التاريخانية. وهذا التركيب بين الوضعي والنقدي في مفهوم الايدولوجيا هو ما يجعل من المفهوم وعيا مطابقا وملائما لتطلع وطموحات العرب نحو تعبير مطابق للمرحلة التاريخانية التي تتميز بكونها متخلصة من النقص والفشل والأخطاء؛ فكل نقص بها تعتبره ما قبل تاريخها علما بأن النقص يعني الافتقار إلى المعقولية. قلنا إن النقص ذاك يصبح معطى، وما على الايدولوجيا إلا اعتباره والعمل بموجبه وبالتالي فالايدولوجيا باعتبارها

وعيا زائفا هي هذا الاعتبار والعمل بموجبه.ففي تمييز عبد الله العروي بين الأيديولوجيتين نجده وقف مدافعا عن ماركس الأيديولوجي ما دامت الظروف التي كتب فيها ماركس "الأيديولوجيا الألمانية" هي ظروف مشابهة لمشاكل وقضايا الدول المتخلفة تاريخيا؛ أما ماركس العلمي فأهميته تكمن في استجابته لحاجيات الدول المتقدمة مع العلم أنه سيبقى ممكنا استثمار ماركس الأيديولوجي كذلك إذا استدعى الواقع ذلك.

بهذه المعاني التاريخانية يقارب عبد الله العروي ما يسمى بالدولة القومية العربية أو قل الدولة المخزنية والأبوية المهيكلة في شكل شبكات تتحدد شبكاتها في استمرارية الأصول الاجتماعية والثقافية للحركات الوطنية التي تتميز بالولاءات وطاعة الحاكم وكذا العمل على تنفيذ القرارات في أشكالها الإجرائية والإدارية؛ وبلغة أخرى يقول عبد الله العروي أن القومية تلك هي التعبير الواضح عن استمرارية هذا المجتمع متخذة الثقافة مرتكزا لتماسك ووحدة جماعاتها لمقاومة المعتدي؛ وفي هذا الصدد، يرى مفكرنا، انه على الرغم من خصوصيات القومية العربية، فهي تتقاطع جميعها حول هدف محدد هو التراث الإسلامي كما هو وارد في التراث المخزني؛ إنها قومية محافظة ودفاعية لا تقوم سوى ببعض مهام الحركات القومية المعاصرة كما هو الشأن بالنسبة للحركة السلفية المعادية للقومية اللهم القومية المبنية على ما تسميه بالأمة الإسلامية. بهذا التحديد، فالقومية العربية تتقاطع والحركات السلفية في التأسيس على قاعدة الاستمرارية الاجتماعية، والدفاع عن بنية اجتماعية تقليدية عوض الاستناد إلى تأسيس جديد يتمثل إما في الدفاع أو في الهجوم بناء على مفهوم الانقطاع كما فعلت الحركات القومية الاروبية؛ ومن هنا القول بان القومية العربية هي ما قبل قومية ما دام مضمونها وأسلوبها هو فقط مضمون وأسلوب يقتصر على الدفاع عن مجتمع ضعيف كما الشأن بالنسبة لحركات المقاومة الأولى التي ليست سوى مقاومة ثقافية تعتمد مخزونها من الرموز الاجتماعية؛ وهذا، بطبيعة الحال، في نظر العروي، لا يسمى بالحركة القومية.

وقد عمم العروي تحليله للقومية على مختلف دول العالم حيث أن وجود القومية يعتبر نظام تهديد لوجود الجماعة التي يهمها بالأساس الحفاظ

على امتيازاتها. وفي هذا الصدد يعتبر "الاستمرار التاريخي" مفهوما أيديولوجيا ليس له ما يقابله في الواقع بمعنى أن قوميتنا ليست تعبيرا عن "استمرار" بقدر ما هي فقط ادعاء الاستمرار من قبل مختلف الحركات الجديدة. وهنا يفرض علينا التاريخ السؤال التالي: كيف يمكن أن تصبح القومية مؤشرا وتعبيرا عن الاستمرارية، إن تصبح حركة فاعلة لها قدرة التوحيد والتعبئة بعد الاستقلال؟ وفي هذا تجيب تاريخانية عبد الله العروي باستمرار الثقافة من خلال المحتويات الاجتماعية والسياسية والتي تعتبر بمثابة النقيض الطوباوي الذي هو" المجتمع الوضعي العلمي".

ولا يفوتنا هنا طرح مقولات أخرى اعتمدها عبد الله العروي في تحليله موضوع الدولة القومية وهو مفهوم البورجوازية الصغيرة التي تعتبر بمثابة دينامو السياسة وكذا الثقافة العربيتين. فالبورجوازية الصغيرة في نظر تاريخانية عبد الله العروي التي بها تعرف الدولة القومية ليست سوى أداة امتلكت الحاضر بأصل ماضي غيب الحاضر الذي هو المستقبل.إنها الفئة التي لا تضم غيرها من الفئات الإقطاعية والارستقراطية والبورجوازية والكادحة؛ هي الفئة التي عند ارتباطها بالدولة أصبحت بمثابة فئة تحكمها قواعد الحصول والاحتفاظ على الامتيازات دون أن تتوصل إلى تشكلها الطبقي؛هذا الوضع هو ما جعل عبد الله العروي يعتبرها بمثابة مفهوم تاريخي دون أن ترقى إلى مستوى المفهوم الاقتصادي أو المنطقي بمعنى أن موقعها الفعلي ليس الموقع "الواقعي" أو "الموضوعي"، بل هو الموقع التاريخي، أي موقع توجد مقوماته في الماضي والاستقلال عن المستقبل حسب المنظور التاريخاني.

الحركة القومية إذن هي شكل واحد لتعدد يربط الحاضر بالماضي وفق قاعدة الخصوصية، أما الدولة القومية فمحتواها يتحدد في حصول تواصل الحاضر مع المستقبل وفق قاعدة الكونية. وبهذا الحضور في الماضي، فالوضع العربي، في نظر مفكرنا، هو وضع يتميز بعدم تمفصل بناه وتسجيل تفاوتاتها التاريخية واختلاف إيقاعها وكونها حبيسة القوى الداخلية والخارجية ليخلص إلى القول بان الأداة التي بها يمكن حصول الانتقال من وضع إلى آخر هو السياسة. وفي هذا الصدد، يحدد عبد الله العروي الدولة

كأداة عقلنة تختلف عن عقلانية الدولة المخزنية التي سبق له طرحها. فالعقلانية المرغوبة ليست هدف جهاز الدولة وحسب، بل والمرتبطة بالعقلانية البيروقراطية؛ ومن هنا تمكن من القيام بالمقارنة بين مجتمع الدولة العربية المعاصرة وحركة العقلنة بفعل استدعائه مفهوم البيروقراطية وهو ما أعطاه مشروعية التساؤل حول مرحلة ما بعد البورجوازية الصغيرة التي حددها في حصول مفهوم العقلانية. هذه الإمكانية المتمثلة في التأسيس للشرعية والديموقراطية تعتبر إمكانية ضعيفة في نظر عبد الله العروي نظرا لضعف فاعليها كالجيش والحزب والإدارة والطبقة العاملة الذين يوجد حاضرهم في ماضيهم. وفي نفس الاتجاه التاريخاني يدعو إلى ضرورة إيجاد حل للفوارق التاريخية بين الجماعات الاجتماعية التي سماها بالمشكلة الثقافية وذلك بالمزج، على الرغم من أن ذلك جاء متأخرا عن زمانه، بين المجتمع المدني والدولة. إن القول ذاك هو شرط حصول النهضة والتحديث وتوحيد مكونات المجتمع باعتماد العقل البورجوازي الذي يكون بفعله ذاك، في نظر العروي، قد تمكن من انجاز ما لم تتمكن أية ديانة من انجازه.فالعقل البورجوازي الذي ربطه بالبيروقراطية إذن هو أداة توحيد وتسوية قضايا المجتمع العربي وبالتالي هو أداة تحقيق المستقبل كما تريده وتراه التاريخانية؛ وبهذا يفهم تركيز العروي على أهمية وأولوية الأخلاق في النظرية السياسية وذلك بربط الأخلاق باجتماعيات الدولة أو قل بالعقلنة المفروض إسنادها إلى البيروقراطية.

تعتبر دراسة العروي للدولة، كما سبق أن رأينا، دراسة عملت على تطويع قضايا الدولة العربية أو العالم ثالثية للتأسيس لضرورة لحصول الحاضر الذي هو المستقبل وبالتالي التأسيس للدولة القومية احد أهم مقومات التاريخانية؛ بل يمكننا القول أن تشديد عبد الله العروي على العقلانية البيروقراطية هو نتيجة حصول بعض نجاحات الدول المتخلفة التي سميت بالدول التكنوقراطية في تبنيها؛ فحصل بها تقدم بدرجة ما على المستوى التكنولوجي كمواجهة لظاهرة التخلف.ولا بد هنا من الإشارة إلى أن تاريخانية عبد الله العروي تستند إلى إرادة العمل والتحرر وبالتالي النهضة والتقدم، معتبرا التاريخ بمثابة أرضية هذا الانجاز ومآله نظرا

لاستغراقه في التاريخانية؛فأداة الانتقال هي التاريخ لأنه لا يمكن الكلام عن ارتباط اليوم بالغد دون استدعاء علاقة اليوم بالغد عبر التاريخانية.

بناء على ما سبق، فالتاريخانية عند عبد الله االعروي تستغرق مختلف المواضيع لتصبح بمثابة المقوم المطلق؛ وبهذا تقوم بتصنيف مواضيعها طبقا لتصورها السابق الذكر: يصبح المستقبل كيانا "موضوعيا"، وما هو غير ذلك"واقعيا" حيث اعتبار الأولى بمثابة تجليات التاريخانية، في حين تعتبر الثانية بمثابة تفرد وتذرر تفتقر العقلانية وبالتالي فكل المواضيع التي تستغرقها التاريخانية تصبح مواضيع كونية؛ ولا تقصد بذلك ارتقاء الموضوع المفرد إلى ما هو عام بالمعنى النظري، بل القصد هو إدراج المواضيع تلك في السياق الأيديولوجي للنظرية التطورية التي تتحدد ضمن مهام التاريخانية. وهذا هو ما يسميه العروي"بالماركسية الموضوعية" التي يعتبرها خزان الكونية. وقد استند هذه إلى ماركس الذي استهدف التاريخ الكوني للتمييز بين الوعي الزائف والوعي الصحيح أو بلغة التوسير التي ثمنها العروي، التمييز بين الايدولوجيا والعلم.و"الماركسية الموضوعية" مفهوم آخر من مفاهيم التاريخانية؛ "موضوعية" لأنه في نظره، بين الماركسية والمجتمع العربي هناك أهداف مشتركة تتمثل في ضرورة جعل الفرد عنصرا منتجا وحرا وفاعلا ومتلائما بشكل عقلاني تاريخي مع مجتمعه؛ وهكذا فقد استنتج في نهاية المطاف أن ما أطلق عليه اسم"الماركسية الموضوعية" هو هو ما اسماه بالتاريخانية.

هكذا فإذا كانت التاريخانية، سواء لذى هيغل أو ماركس، مرتبطة بفكرة أن الحقيقة توجد وتقوم في التاريخ في اتجاه تحقيق الشمولية، فإن العروي يعطي التاريخانية دلالة فرضتها بنية المجتمعات المتأخرة؛ وفي ذلك يقول أنه بما أن التاريخانية قد حفزت مفكري الغرب على الاهتمام بمجتمعاتهم وحضارتهم، فإنه هو أيضا قد أحالته على مجتمعه وتاريخه؛ وهذا التاريخ المحال إليه بالضبط هو التأخر التاريخي العربي الذي تتشكل بنيته من: الفكر اللاتاريخي، تخلف الذهنية، الفقر الأيديولوجي كما سبق أن رأينا. وقد سبق أن قلنا أن عبد الله العروي شدد على أن تجاوز التخلف العقلي والتاريخي لا يمكن أن يكون إلا بفعل "النقد الإيديولوجي" العملي؛

وقد سبق أن قلنا كذلك بصدد طرحه هذا المفهوم أن حمولته تعني أننا كبلدان هذا حالها الآن، محكوم عليها بإعادة إنتاج ما أنتجه الغرب وتكرار التجربة لكي نتمكن من استيعابها واكتسابها وفق الأهداف والغايات المرسومة. إن هذا السلوك أو هذا الموقف يتطلب، حسب مفكرنا، تحمل المسؤولية ليس فقط على المستوى الحربي العسكري بل وعلى المستوى الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي. وبهذا يكون قد رد على منتقديه الذين أرجعوا إخفاقنا إلى كوننا تبنينا نفس الأهداف التي تبنتها أروبا.

لكن ما هي هذه الأهداف التي يتكلمون عنها بداية من عصر الأنوار عند فولتير، روسو. . . الخ؟ يجيب العروي بأنها الحرية، الديمقراطية، التقدم، تعميم التعليم، السيطرة على الطبيعة. . . الخ؛ فهل هذه الأهداف أهداف خاصة أم شمولية؟ والجواب هو حدوث خلط بينهما في نظر العروي، مكمنه يرجع إلى الجهل بقضايا التاريخ والعقل والسياسة. . .الخ. ومن هنا أهمية "النقد الأيديولوجي" في نظره."التاريخانية" إذن كما سبق القول، هي الإحاطة بواقعنا؛ أما الدعوة إلى تجاوز المراحل فهي دعوة مشلولة؛ فالتجاوز الصحيح لا يمكن أن يحصل إلا عبر الاستيعاب وآلام الولادة كما قال ماركس. وكل هذا يحصل ويتم من خلال ما أسماه بـ"التجربة التاريخية" التي يعني بها ضرورة توضيح العلاقات الجدلية بين طرفي المعادلة: الفكر والواقع لأنه لا وجود لفكر مستقل عن الواقع الاجتماعي ولا وجود لواقع اجتماعي غير متجسد في الفكر؛ ومن هنا فإن مفكرنا لا يميز على حد قوله بين دراسة ونقد الايدولوجيا ودراسة ونقد الواقع المجتمعي اللهم على مستوى المنهج. فالمجتمع بنية تتكون من أنظمة اقتصادية، من تجهيزات تحتية، من انقسام طبقي، من سلوكات اجتماعية، من تصورات، من معتقدات. . . الخ وكل هذا متداخل فيما بينه بحيث أن الفصل تبنيه فقط الضرورة المنهاجية.

إذن إذا كانت تاريخانية عبد الله العروي هي تلك الأجهزة المفاهيمية وذاك هو تفسيرها للواقع، وإذا كان العالم قد عرف تغيرات عميقة سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا فيما يسمي بـ"العولمة"، ترى ما العلاقة بين هذه التاريخانية والأسئلة الجديدة التي تطرحها العولمة؟

لقد عرف العالم نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين تغيرات مهمة تجسدت على الخصوص في اختفاء الاتحاد السوفياتي ودول شرق اروبا باعتبارها أنظمة كانت تتبنى التاريخ كنظرة فلسفية للكون وفي مقابل ذلك تقوى نقيضها الرأسمالية في ما سمي بمرحلة العولمة التي هي بدورها لها نظرتها الفلسفية للكون. فهل من آثار للعولمة على البناء الداخلي لتاريخانية عبد الله العروي؟ قبل ذلك لابد من اقتراح تحديد لمفهوم العولمة، تحديد من خلاله سنتابع مقاربتنا. يقول صادق جلال العظم بمجلة الطريق السنة1997 العدد4 ص34: "العولمة هي حقبة التحول الرأسمالي العميق للإنسانية جمعاء، في ظل هيمنة المركز وبقيادتها وتحت سيطرتها وفي ظل سيادة نظام عالمي للتبادل غير المتكافئ".

لنعود إلى سؤالنا فنقول انه على المستوى النظري المجرد، فالأحداث والتقلبات التي يمكن أن يعرفها العالم في مرحلة ما من مراحل التاريخ إما أنها تغني النظرية وتزيد من صلابة منطقها الداخلي وإما أنها تحدث الخلل بداخلها فيكون مصيرها التجاوز. إذا رجعنا إلى تاريخانية عبد الله العروي فإننا سنجدها، مثلها في ذلك مثل سائر النظريات، تنطلق من افتراض سبق أن رأيناه ونعيد صياغته هنا للتوضيح وهو كالتالي: هناك سياق عام لعملية التطور المجتمعي يسير طبقا لغائية يكون تحديدها مرهونا بدراسة التطور العام للتاريخ أو بلغة أخرى تتحدد هذه الفرضية في الإيمان بوجود قوانين ذات طابع عام كوني تحكم وتحدد عملية الانتقال من مرحلة تاريخية إلى أخرى، راهنها اليوم على مستوى النظام الرأسمالي هو "العولمة" التي ابرز منطقها الداخلي الضرورة الملحة لتبني الدول المتأخرة خيار العقلانية واعتماد القدرات الذاتية، بل والتقاتل على جميع المستويات للتغلب تدريجيا علي"التأخر التاريخي" في اتجاه سقف التاريخ الذي نرى الابتعاد عنه أكثر فأكثر في ظل العولمة وذلك بفعل تنامي وتحكم دور المؤسسات المالية والدولية في العلاقات الاقتصادية الدولية وفرض مشروعها بصدد التطور الاقتصادي والتنمية الوطنية بما ينسجم ومصالح الدول الكبرى.إذن مفهوم"التأخر التاريخي" مفهوم تزيد العولمة من تعميقه والاستفادة منه فلسفيا واقتصاديا وسياسيا واجتماعيا وثقافيا أكثر فأكثر.

لكن لم يفت عبد الله العروي، وفي إطار التصور النظري التجريدي، من القول انه لا بد لكل مجتمع من اكتساب وامتلاك القوة والمناعة اللتان لا يمكن أن تكونا هبة أو تبرعا من الغير الذي يسعى بكل قدراته إلى احتكار السوق والتحكم فيه. لقد سبق أن رأينا تحديد عبد الله العروي لتلك القوة والمناعة في ما سماه "بالنقد الأيديولوجي" في أفق تحديث العقل. إلا أننا نرى في القول ذاك نوعا من التلفيق والتجميع التعسفي إذ كيف يمكن الربط، في ظل الوضع الجديد، بين ألوثوقي والعلمي؛ فالمنطق الذي يحكم نظام العولمة هو العمل على توسيع دائرة التبادل والإنتاج على السواء بهدف تحقيق الربح؛ وهذا الأخير لا يمكن أن يحصل بفعل عقل وثوقي أو عقل يجمع بين الوثوقية والعلم؛ فالنجاح في الإنتاج يكون مرهونا بتفتح العقل؛ هذا مت جهة، ومن جهة أخرى فالعولمة اليوم تفرض شروطها لإمكان تحديث العقل وذلك وفق تقسيم العمل الدولي في شكله الجديد؛ لقد أصبحت هذه العولمة هي التي تحدد درجة الاستفادة من الثورة العلمية والتقنية الراهنة؛ بل وان سمحت لدولة ما ببعض ذلك فستصاحبه بالمراقبة والوصاية مع العلم انه لا يسمح بذلك إلا في المجتمعات التي تريد العولمة تأمين الاستقرار بها قصد استثمار وتوظيف رؤوس أموالها؛ وعلى الرغم من ذلك فهي تبقى مستعدة للتخلي عن ذلك كلما رأت انه أصبح يهدد مصالحها.

إذن فهذا العقل الذي يطمح العروي إلى تحديثه ليس صفحة بيضاء يمكن ملؤها بالتجربة، بل هو عقل مملوء يالاوهام والقضايا ذات المعنى التافه التي جندت لها العولمة، كما هو معروف، كل إمكانياتها لحماية استمرارية سطحيتها وانغلاقها وبالتالي منع تحويلها إلى عقلية علمية. إذن إذا كان "النقد الأيديولوجي" كما سبق القول، نقد وثوقي معاد لممارسة النقد المستمر، وإذا كان تحديث العقل يعرف صعوبات كما رأينا، فهل هذه العوائق التي تعاني منها تاريخانية عبد الله العروي في ظل العولمة، هي بمثابة مؤشر على فقدان الماركسية دلالتها النقدية لتصبح هي كذلك نظرية تلفيقية مهزومة أمام آليات وقوة هذا النظام العالمي الجديد؟ كلا، فبنية الماركسية، على الرغم من المحاولات الدءوبة لاستيعابها من طرف العولمة، قد بقيت بنية يحكمها منطق النقد والنقد المستمر والمراجعة الدائمة

والعلاقات الجدلية مع الواقع، بنية يحكم الصراع بين عناصرها منطق التركيب والتجاوز البناء لا منطق التنافر والتلفيق. والسؤال المطروح هنا: الم يتمكن العروي، في ظل العولمة، من إدراك هذه العوائق والقيام، وبالشجاعة المعهودة فيه، بمراجعة نقدية بناءة تجعل تاريخانيته في نفس المستوى من القوة والتماسك الداخليين اللذين يميزان تاريخانية ماركس؟

لا شك أن "العولمة "كنظام رأسمالي عالمي قد تجاوزت اعتماد صرامة العقل لتطرح كبديل لذاك مبدأ "المرونة"، المرونة بين الدين والعقل أو التركيب بين الإيمان والعقل؛ومن هنا نفهم مجمل الفلسفات الغربية الحالية كفلسفة هيدجر وديريدا وغيرهما.

وكما سنرى، فلم تنجو تاريخانية عبد الله العروي من هذه المرونة والتي تتخذ شكلا واضحا في عمله الأخير: "السنة والإصلاح". يتابع العروي في هذا المؤلف عمليات تفكيك المسلمات والمفاهيم والقواعد وبالتالي العلاقات والنتائج سواء بالنسبة لمقاربة موضوع السنة الإسلامية أو مواقف النظريات الغربية بصدد موضوع الإسلام محاولا إعادة بنائها اعتمادا على الأسطورة كأساس. وفي هذا، كما سنرى، نسجل أن خطاب عبد الله العروي قد أصبح يتميز بالثنائية التالية: الزمنية والتاريخانية كما ورد في مختلف أعماله السابقة، واللازمنية واللاتاريخانية كما ورد في عمله الأخير: "السنة والإصلاح"؛ وبمعنى آخر، ففي تصوره الأخير طرح العروي السنة كوضع يرفض الزمن والتغيير وبالتالي عملها بشكل مستمر على احتواء الأحداث في نظامها الثابت الأزلي؛ في حين أن الزمن هو نقيض الوضع ذاك؛ وعموما، فبما أن السنة في نظره هي تحريف وتشويه للأصل الإسلامي الصافي، فقد سعى إلى العمل على تعريتها وتفكيكها ليعيد تركيبها من جديد. فهل نجح عبد الله العروي في مسعاه هذا؟ أو قل هل تمكن في كتابه السابق الذكر، من الانتقال فعلا من العقل الذي طالما دافع عنه وما زال إلى اللاعقل الذي رأى فيه الأزلية والثبات والإيمان؟ وهل الانتقال هذا هو استجابة ضرورية لشروط ومكونات بنية مجتمعية جديدة تسمى ب"العولمة"؟

لاشك أن العروي قد قام بتحليل الوضع العربي-الإسلامي في كل

مؤلفاته وما استنتجه ليس سوى التخلف؛ الوضع الذي جعله يستدعي، كبديل لتحقيق النهضة زمن العولمة، الماضي القديم. وقد اعتمدت تاريخانيته، لأجل تحقيق ذلك، الدعوة إلى القراءة المباشرة للنص القرآني وكذا التجربة المحمدية ليصل إلى ما هو أعمق وأقدم منهما وهو الأصل والصفاء اللذان يقودان حتما، في نظره، إلى التعالي عن الذات التاريخية التي تمسكت بها بشكل أساسي تاريخانيته الماركسية. وهنا نسجل انتقاله من زمن تاريخانية أولى عجزت عن إخراج العرب من التخلف إلى تاريخانية أخرى، اقتضتها شروط بنية مجتمعية جديدة تسمى بالعولمة التي من أهم مميزاتها البحث عن الماضي الأصيل في اتجاه إيجاد صيغة تمكن، وهو ما حدث بالفعل، من التركيب بينه وبين العقل. والعروي في محاولته تلك يسعى إلى إبراز فكرة أن لا تناقض في عملية التركيب بين الأصل والحداثة وذاك بعد تفكيكه مفهوم السنة على جميع المستويات قصد الوصول إلى الإسلام في أصالته وصفائه دون الحاجة إلى تيار أو مذهب أو أي شكل من أشكال السنة، ما دامت، في نظره، هي العامل المعرقل لخروج العرب من تخلفهم ومنعهم من الانخراط في زمن الحداثة؛ فتحول الإسلام إلى سنة جعله دينا جامدا يحارب كل أشكال التقدم والاختلاف وبالتالي محاربة كل من العقل ورغبة الذات في الحياة؛ لذلك اعتبر المرحلة التي تلت المرحلة المحمدية بمثابة تشويه وتحريف وتجميد لفعالية وطاقة الإسلام، تجميدها في شكل ومضمون ما يسمى بالسنة مع الإشارة إلى أنه قد وسع من دلالة مفهوم السنة ليجعلها تشمل كل المجالات سواء منها الكلامية أو الفلسفية أو العلمية أو الصوفية أو الأدبية.

ومعلوم أن موقف العروي ذاك الرافض لشكل ومضمون السنة سيدعمه باقتراحه بديلا لها يتمثل في ما سماه ب"ما قبل السنة"؛ وهو في هذا ينح منحى ما بعد الحداثة التي أرادت التركيب بين العقل الحداثي والعقل الإيماني وهي العملية تلك التي ترى ما بعد الحداثة تلك -هيدجر، ديريدا وغيرهما- الكفيلة باكتشاف الأصل للخروج من أزمة الحداثة. وفي هذا السياق الذي تجاوزت فيه العولمة مبدأ صرامة العقل لصالح مبدإ الليونة المتمثلة في استدعاء الأصل، أراد العروي نفسه أن يبتعد عن التفكير في

موضوع التخلف عن دائرة، سواء الفكر العربي-الإسلامي أو الفكر الغربي، لأن التفكير ذاك الخاضع لصرامة العقل لن يمكننا من العثور على الحل السليم؛ لذا، نادي بضرورة الرجوع إلى ما قبل السنة لإمكان تشخيصها التشخيص الصحيح وهو النهج الكفيل بمعرفة المرض وبالتالي العلاج السليم. والسؤال الذي ينتظره كل قارئ هو ما العلاقة بين التاريخانية الأولى، التاريخانية الماركسية، تاريخانية طموح تحقيق النهضة، وتاريخانية نهاية القرن العشرين وبداية القرن الواحد والعشرين؟ وبلغة أخرى ما وضع تاريخانية عبد الله العروي زمن العولمة؟

لقد كانت تاريخانية عبد الله العروي تتسم، كما سبق القول، بالعقلانية والدعوة للواقعية واعتماد التكنولوجيا ونهج السياسة الحداثية، تاريخانية تهمش الماضي وتعتبره عاملا معرقلا لقيام النهضة العربية المتمثلة في الحداثة. وهنا وجه الاختلاف الكبير بينه وبين محمد عابد الجابري: فإذا كان الجابري يقول: فليمت الشعب لتحيى التقاليد والعادات، فإن العروي يقول: فلتمت التقاليد والعادات ليحيا الشعب. فالجابري يرى أن فهم مكونات العقل العربي توجب علينا استحضار التراث-الماضي- باعتباره منظومة تمكنت وحددت وسجنت العقل والوجدان العربيين بزمن ليس زمنهما؛ فتفكيك هذه البنية هو أساس فهم هذا العقل، وغياب ذلك معناه استمرار الانغلاق والتخلف. أما عبد الله العروي فيرى أن الماضي أو التراث لن يفيد لا الحاضر ولا المستقبل؛ فالاهتمام يجب أن ينصب على تسليح العقل بالآليات والأدوات العلمية والعقلانية لتمكينه من قوة تفكيك الواقع والقدرة على استشراف المستقبل. فدراسة التراث نهج غير مفيد لأن التراث قد مات؛ ومن أراد الاطلاع عليه فهو موجود فوق رفوف المكتبات.

أما في كتابه الأخير، " السنة والإصلاح"، فقد ظهر علينا العروي بتاريخانية تنتقل من دائرة الحاضر والمستقبل إلى إحدى دوائر الماضي؛ وبمعنى آخر نقول أن العروي قد انتقل في كتابه هذا، زمن العولمة، من تاريخانية ذات أبعاد ماركسية إلى تاريخانية ذات أبعاد محافظة؛ وفي هذا الاتجاه لا أحد يمكنه أن ينكر مدى انتشار التيارات المحافظة في زمن العولمة التي نذكر منها ما يهمنا وهو التيارات ما بعد الحداثية. لذا، فمن

الدعوة إلى القطيعة مع التراث، انتقل إلى عملية الحفر في ما وراء التاريخانية الماركسية للتأسيس لتاريخانية محافظة، تشبه نهج ما بعد الحداثيين. هكذا، في نظره، فالدولة الإسلامية الصحيحة هي الدولة التي تعمل على تأسيس الواقع بناء على وعد النبي إبراهيم في الوقت الذي نجده في التاريخانية الماركسية يرى أن الدولة الإسلامية الصحيحة هي الدولة التي تتأسس بناء على وعي الشعوب وقواها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.لقد بني تاريخانيته، زمن العولمة، على الزمن الحكائي بدل الزمن المعيش؛ بل نذهب إلى أبعد من ذلك حيث نجد في كتابه السابق الذكر تبنيه تعريف التيار المحافظ الما بعد حداثي الذي حدد الإنسان تحديدا جديدا حيث عرفه بالذاكرة عوض التعريف بالعقل.

إلا أن حنكة العروي لم تجعل منه، في تاريخانيته: زمن العولمة، مفكرا تابعا فكرا ومنهجا بقدر ما أنه أكد على تميز طرحه بحيث أنه حددها في كونها تاريخانية محافظة تهدف طرح قضية أن مصدر الحضارة الغربية برمتها يرجع إلى الإسلام، لا إلى فكر اليونان القديمة والرومان؛ وبذلك تمكن من نزع فكرة التقديس اللاتاريخي عن تلك المرحلة التي اعتبرها الغرب وما زال، بمثابة المرحلة الخالصة من كل أشكال التشويه المرتبط بالشرق والتي سماها الغرب ذاك بالمرحلة الهللينية؛ وفي نفس الآن تمكن مفكرنا من التأسيس لمرحلة بديلة وأصيلة تسمى بالمرحلة الهللنستية التي اعتبرها مرحلة تقاطع وتلاقح الحضارتين: اليونانية والشرقية على أساس أن مصدر إبداع اليونان هو الشرق وليس العكس؛ فاستقلالية فكر هذا المفكر، وإن كانت لا تخرج عن ليونة مرحلة العولمة وتركيبها الهجين بين اللاعقل والعقل، إلا أنها تفرض نفسها في القول بمكانة الإسلام بسبب كونه الوريث الشرعي لصفاء الوعد الإبراهيمي والمرحلة الهللنستية بكل ما احتوته من عقلانية ركزت بشكل خاص على عامل الزمن؛ لذلك فالإسلام هو الدين الذي حث على استخدام العقل واحترام إنسانية الإنسان. هكذا إذن، تمكنت تاريخانية العروي الجديدة، زمن العولمة، من التأسيس لفكرة أن مصدر الحداثة وما قبل الحداثة على السواء هو الإسلام.

وإذا اعتمدنا أسلوب المقارنة مع التيار الما بعد الحداثي نجد أن

هيدجر، على سبيل المثال، نادي بالعودة إلى الفلسفة ما قبل السقراطية لمعرفة الحقيقة الأصيلة للفلسفة والعلم أي تحديد عناصر المرحلة تلك كبديل لإخراج الحداثة من أزمتها؛ أما في كتاب السنة والإصلاح، فقد نادي العروي بالعودة إلى ما قبل مختلف السنن الدينية وخاصة منها اليهودية والمسيحية أي العودة إلى وعد النبي إبراهيم الذي لم تفهمه الفهم الصحيح سوى الرسالة الإبراهيمية وليس غيرها بسبب عقلانيتها وفعاليتها؛ وفي هذا نقد للديانتين اليهودية والمسيحية باعتبارهما ديانتين تعاديان العقلانية لصالح اللاعقلانية؛ ليصل إلى التأكيد على أن حل أزمة الحداثة يكمن في العودة إلى الأصل أي إلى الإسلام باعتباره الرسالة التي ربطت بين المرحلتين: المرحلة الإبراهيمية والمرحلة الهللنستية. لذلك نجده انتقل من تاريخانية ماركسية إلى تاريخانية محافظة ليتمكن بالتالي من الانتقال من الزمن النسبي المتمثل في الزمن السني إلى الزمن الأزلي المشار إليه تحت رمز "الوعد الإبراهيمي"؛ لقد اعتبر هذا الأخير بمثابة اللحظة الإسلامية الأصيلة والمتخلصة من كل أشكال القراءات والتأويلات، اللحظة التي انطلاقا منها واعتمادا عليها نتمكن من التأسيس للهوية الإسلامية الحقيقية والمنفتحة على منجزات الحداثة والقادرة على دخول زمن العولمة بشكل إيجابي.

انطلاقا مما سبق، يرى العروي أن الحداثة البديلة هي الحداثة المنطلقة من المصدر الأصيل والصافي الذي هو الإسلام السابق، بطبيعة الحال، على السنة. بهذا التصور، يقول العروي، يتم تفادي الصراع والاصطدام بين الأصل النقي الذي هو الإسلام والمنجزات البشرية التي تمثلها الحداثة. ومعلوم أن الأصيل، في نظره، يكون دائما نقيا وحاملا لقيمة الحرية واحترام إرادة الذات البشرية؛ ومنطقيا التحرر معناه الانفتاح على الابتكار والإبداع اللذين ليسا سوى الحداثة.

وعموما، فالعروي في كتابه الأخير -السنة والإصلاح- حاول بناء تاريخانيته المحافظة باستحضاره الدين الإسلامي الذي في حال تخليصه من الانحراف والجمود ستحقق المجتمعات العربية-الإسلامية نهضتها الحقيقية وفي نفس الآن إخراج الحداثة عامة من مختلف أزماتها؛ لذا، في نظره، فالنهضة العربية الراهنة من جهة وتجاوز أزمة الحداثة من جهة ثانية لن

يتحققا إلا من خلال أهم مميزات منطق العولمة المتمثل في المصالحة بين الإيمان والعقل، أواللاعقل والعقل والذي يسميه البعض الآخر بالليونة. إلا أن التاريخانية المحافظة للعروي لم تنجح في إبراز كيفية القطع مع السنة. وتحقيق هذا يستدعي استحضار العولمة النقيض التي تشترط، لحصول عملية القطع تلك، ضرورة حصول الإقتناع بالتشاور والحوار الديمقراطي بين المكونات المجتمعية لإمكان التأسيس للتعاقد ما دامت مختلف العلوم الدقيقة والإنسانية ترى باستحالة الفرد الواحد التأسيس لعملية القطع والبناء؛ فاستحضار المجتمع المدني والسياسي زمن العولمة النقيض عملية لا يمكن الاستغناء عنها ما دام الأساس والهدف هو التحقيق الفعلي للنهضة وكذا إكسابها المناعة اللازمة للتخلص من الأزمات. وقد ترجمت ذلك تاريخانيته الماركسية، وهي على حق في ذلك، أن الإنسان المحدد في الزمن بفعل شروط مجتمعه البنيوية، هو المؤسس والمغير والمطور والمعرقل لنشوء أو جمود أو تقهقر أو تطور النهضة وبالتالي الحداثة؛ في حين لم ترق تاريخانيته المحافظة إلى الطرح ذاك الذي حد من فعل الصيرورة بفعل تجاهلها قوانين وقواعد العولمة النقيض، قوانين وقواعد تتمثل في عملية الإشراك والمشاركة في أشكالها وطبيعتها الجدلية لا الرأسمالية.

الفصل الحادي والعشرون

الوحي وحركة التاريخ

د. صلاح الجابري(*)

لواقعنا المعاش علاقة شديدة بمدى عقلنة الفكر العقائدي المهيمن، فكلما استنار الفكر، كلما أسرع ذلك من حركة النهوض الاجتماعي والتاريخي، وبالعكس، كلما اضمحل الفكر وتحجر النظر كلما تراجع الواقع وسكنت حركة التاريخ.

لماذا هذا الموضوع، ولماذا هذا الطرح؟؟

يرتبط هذا الموضوع بالرؤية الكونية والحضارية للإسلام بالدرجة الأولى؛ لأن كل نظام للحياة سواء كان وضعيا أو سماويا، له جانبان: جانب واقعي، وآخر معياري، بتعبير آخر جانب يخبرنا عما هو كائن، وجانب آخر، مرتبط به، يخبرنا عما يجب أن يكون.

الجانب الواقعي: ويتمثل بالرؤية الفلسفية للحياة والكون والإنسان. والحقيقة أن فهم هذا الجانب بطريقة عقلانية يفتح آفاقا واسعة أمام المجتمع في مجال الارتقاء الحضاري. وعلينا أن نفهم بأن هذه الرؤية لا يمكن أن تكون مغلقة؛ لأن فرض انغلاقها يعني موت النظام المطروح، ولذلك يجب أن تبقى مفتوحة زمانيا ومكانيا. وهذا يعني أنها يجب أن ترتبط بارتقاء

(*) أستاذ الفلسفة في كلية الآداب - جامعة بغداد.

النشاط الفكري للإنسان، فيضيف إليها ويغنيها. وإذا كان العالم العربي والإسلامي يستند إلى ثقافة دينية، فيجب أن نعلم حقيقة أن الوحي قدم أطراً عامة للرؤية وترك التفصيلات والتوسيعات لجهد الإنسان في مختلف العلوم الفنون. ولذلك فالرؤية مكتملة الأطر لكنها غير مكتملة التفصيلات؛ لأن القرآن نزل بوصفه كتاب هداية وليس كتابا علميا شاملا لميادين العلوم الطبيعية والإنسانية.

الجانب المعياري: وهو مجموعة الأوامر والنواهي التي تصاغ في صورة قضية معيارية وليس قضية خبرية كما هو حاصل في الجانب الواقعي، وأعني بالقضية المعيارية القضية التي تحدد ما يجب فعله وما يجب تركه، والمعيار هو الميزان الذي يميز بين الحق والباطل، الصدق والكذب، والحسن والقبح. . .الخ.

ويتوقف فهم هذا الجانب المعياري، عقليا، على الاستيعاب الدقيق والعقلاني للرؤية الواقعية السابقة. لأن كل ما يجب أن يكون يؤسس على فهم مسبق لما هو كائن فَهْماً واقعياً دقيقا، أي يبنى على فهم سليم للواقع. ومن دون هذا الفهم يقع الإنسان في عشوائية التقييم، فيوزع أزواج القيم المعيارية بطريقة عمياء يمليها الذوق والهوى. ويشمل هذا الشرط الجانب النظري الذي يعجز عن تحديد الواقع من دون اللجوء إلى الواقع عينه، كما سوف أوضح ذلك بأمثلة تشمل الجانبين، العلاقة بين النظر والواقع، والعلاقة بين التحديد المعياري وتحديد الرؤية الواقعية.

ولإيضاح الجانب الأول أقدم المثال الآتي:

افرض أنني أريد أن أحدد صدق أو كذب القضية الآتية:

كل المعادن تتمدد بالتسخين

إن تحديد صدق هذه القضية يتوقف على فهم الواقع. ولا يمكن أن نحدد صدقها أو كذبها من دون هذا الفهم مهما تعلمنا من الخيال والمنطق الصوري. افرض أنني علمت الطالب المنطق الصوري، وتعلم مني من الناحية النظرية المحض أن كل قضية لها قيمتان هما الصدق أو الكذب،

وإذن كل قضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة، ثم تعلَّم بأنه إذا كان لدي قضيتان فالقيم الاحتمالية لها أربعة وليس اثنتين، هي: إما أن تكون القضيتان صادقتين معا، أو تكونا كاذبتين معا، أو الأولى صادقة والأخرى كاذبة، أو الأولى كاذبة والأخرى صادقة. افرض أن الطالب علم كل تلك الاحتمالات النظرية مع قوانين المنطق الصوري الأخرى، فهل تسعفه هذه المعرفة في تحديد صدق أو كذب القضية الواقعية المذكورة؟

الجواب كلا بالقطع. لأن تحديد صدق تلك القضية يتوقف على العلم بالواقع، لأن القضية واقعية وليست صورية، ولذلك هي بحاجة إلى استقراء تجريبي يحدد درجة احتمال الصدق الواقعي لها.

مثال على الجانب الثاني:

افرض إنني أعمل في مجال التربية وأريد أن أحدد السلوك الإيجابي وأميزه عن السلوك السلبي لفرد ما في مجتمع ما، هل يمكن أن يتم ذلك من دون استيعاب النظام الاجتماعي الذي أحدد من داخله نوعية السلوك المطلوب، وهل أستطيع أن أحدد بدقة نوعية هذا النظام الاجتماعي من دون أن أحدد طبيعة الرؤية والثقافة التي يحملها الوعي الجماعي لذلك المجتمع؟؟. وها أنا ذا أعود مرة أخرى إلى الرؤية الواقعية الكونية التي يحملها الفرد في المجتمع؛ لأنها تحدد لي طبيعة العلاقات الاجتماعية، وبالتالي تحدد نوعية السلوك الذي يمارسه الفرد أو الجماعة ككل.

إذن أنا أفهم بأن الجانب المعياري والاجتماعي في الإسلام مؤسَّس على رؤية فلسفية أيضا، وأنني لا يمكن أن أحدد بشكل دقيق وصائب شروط السلوك المطلوب، أو المعايير التي تحدد لي ما هو مطلوب من دون أن أكون مستوعباً للرؤية الكونية والنظام الاجتماعي المبني عليها وثقافة الفرد الذي ينتمي إلى ذلك النظام الاجتماعي. ومن دون ذلك التسلسل العقلاني نسقط في العشوائية واللاعقلانية.

وهذا الغياب للرؤية هو الذي يجعلنا نندهش من بعض المتفقهة المعنيين بالجوانب المعيارية حينما نراهم يوزعون تلك الأزواج المعيارية

بطريقة غريبة، ومصدر الغرابة في الأمر غياب الأسس العقلانية، بسبب فقدان الرؤية أو الجهل بها أو تجاهلها، وبالتالي إفراغ ساحة الوعي منها، فتتحرك الأهواء والمصالح الفئوية والأبعاد السياسية الأخرى. وهم بذلك مثلهم مثل الطالب الذي تعلم المنطق الصوري فقط فيوزع القيم الاحتمالية على القضايا الواقعية، أو يحدد قضايا وقوانين واقعية فيزيائية أو غيرها بناء على تلك المعرفة الصورية المحض.

ومثل هذا الإنسان الفاقد للرؤية يعالج الأحداث التاريخية بطريقة بدائية، يقتلعها من سياقها التاريخي، فيهدر السياق. وإذا انفصل الحدث عن سياقه الذي نشأ فيه سقط معناه الأصلي، وسنحت فرصة ممارسة الإسقاط عليه، فتُسْقَط عليه أزمات الباحث النفسية، ويُمْنَح دلالة اعتباطية، وقد يؤسْطَر من جديد ويُخَرْفَن (من الخرافة)؛ لأن الخرافة والأسطورة بدائل حتمية لغياب الرؤية الواقعية.

مقدمات إيضاحية: ولكي نعرض الفكرة بشكل واضح ومنهجي نبدأ بتقديم عدة مقدمات يتوقف عليها متابعة التسلسل المنطقي للأفكار المتوسطة وفهمها بدقة.

المقدمة الأولى: قد يبدأ النهج الوحياني في التعليل الحضاري، وفي الإرشاد إلى أسس الحركة التاريخية، بالنص الآتي: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ﴾ [الرّعد: 11]. وهذا النص يبين أن قاعدة التحول الحضاري هي قاعدة نفسية أخلاقية. وهذه نقطة فاصلة بين الحل الوحياني للمسألة الاجتماعية والحلول الأخرى الوضعية. وهذا القانون قد يجري التحقق منه بطريقتين: الأولى طريقة قبلية، أي قبل النظر إلى الواقع، وهي أن نقبل القانون ونذعن له لأنه صادر من المعصوم المطلق وهو الله سبحانه وتعالى، ولذلك فهو صادق قبليا، وفي هذا الأمر يتناقض النهج الوحياني مع النهج الوضعاني. لكن ما يهمنا من الناحية العلمية والتاريخية، وهي موضوع بحثنا، هو الصدق البعدي للقانون، أي التحقق التجريبي من انطباق القانون على الواقع المعاش، وهذا ما يتفق فيه الوضعاني مع الوحياني. وفي رأيي ليس من المفيد علميا مناقشة الصدق القبلي، لأنه يستند إلى مسلمة

ميتافيزيقية خارج قدرات العلم التحقيقية، لكن من حقنا أن نناقش الصدق الواقعي؛ لأنه يخص العلم الواقعي، الذي نريد أن نعلِّمه للبشرية والذي قد ينعكس صدقه فيما بعد على التصديق بالمصدر الوحياني الغيبي للقانون، فكثير من الناس يدفعهم الواقع إلى الإيمان، وإن أمكن العكس. فبالتأكيد أن الدافع الكبير للعديد من الناس لدخولهم الإسلام هو مشاهدتهم وإدراكهم المباشر للنجاح الهائل الذي حققه الرسول الأكرم في تنظيم الواقع وتأسيس دولة وإدارة ونظام اجتماعي عادل، باختصار نجاحه في صناعة التاريخ. وبهذا المسوغ أذعن مسملة الفتح، أنهم يؤمنون بدولة تؤمِّن لهم مصدرا للثراء الوفير أكثر من إيمانهم بمصدر غيبي لتنظيم الحياة التجارية في مملكة قريش (مكة).

والحقيقة إننا ننظر إلى هذا النص كقانون علمي، وسنة تاريخية، بالإمكان اتخاذها قاعدة لتنبؤات استدلالية عن الصورة الاجتماعية والتاريخية الراهنة والماضية والمستقبلية. وكأي قانون علمي يمكن أن نستنتج منه تنبؤات بشأن الواقع، نستطيع أيضا أن نضع تنبؤات علمية انطلاقا من ذلك النص ونصوص أخرى ملازمة له، تنبؤات تبين الأسباب الواجب توفرها لدفع حركة التاريخ إلى أمام، والأسباب التي أفضت إلى التراجع التاريخي. فبناء الواقع يستلزم استيفاء القاعدة فعليا، وتدهور الواقع يعني فشل الإنسان في تشغيل تلك القاعدة النصية. هذه نقطة مهمة يجب أن نضعها في أذهاننا إذا أردنا أن نفهم العلاقة بين الوحي وحركة التاريخ. ولا أظن أن الوضعاني يختلف حول هذه النقطة، فهو بدوره آمن، وربما يؤمن الآن أيضا، إن تصحيح الفكر، وتنوير العقل، قاعدة لا بد منها للنهوض الحضاري، وإلا ما معنى مراحل التاريخ الفكري للغرب المعنونة بـ "التنوير"، و"النهضة" و"الإصلاح الديني"، ...الخ وهي مراحل تصحيحية بنيت عليها الحضارية الغربية وانتقلت من مراحلها الفكرية إلى المادية المحض، وانشغلت بالهدف الأخير فقط، في مرحلتها التاريخية الراهنة.

المقدمة الثانية: الوحي مصدر هداية، فهو مجموعة من الأوامر والنواهي، أي مصدر هداية وتوجيه وإرشاد. وهذا يعني أنه يقدم معايير

سلوكية فردية واجتماعية، وينطوي على رؤية كونية ومعرفية من دونها يصعب علينا تصور إسهامه في حركة التاريخ.

إن أية معايير سلوكية ــ أخلاقية لا بد أن تبنى على رؤية كونية محددة، وإلا تكون مفتقرة إلى الأساس الذي يبرر وجودها، ومن هنا فالوحي ينطوي بالفعل على رؤية كونية ومعرفية. لكن هذه الرؤية على الرغم من أنها مكتملة كإطار عام للحياة، لكنها غير مكتملة في تفصيلاتها الدقيقة. وعدم اكتمالها من هذا الجانب هو الذي يجعلها قابلة للتطور ومفتوحة للتفاعل مع الميادين العلمية الأخرى.

ومعنى أن الرؤية غير مكتملة في تفصيلاتها، وأنها إطار فكري عام، هو أن الوحي لم يقدم قوانين الحياة والفيزياء والكيمياء وعلم الاجتماع وعلم الاقتصاد وغيرها وهي ميادين كونية مهمة ترك للنشاط الإنساني المحض مهمة اكتشافها، وهذه الميادين تشكل تفصيلات مهمة بالنسبة للرؤية الكونية للوحي. واقتصر الوحي على تقديم إطار فكري يحيط بالشروط المعيارية للسلوك الفردي والجماعي، تتمثل هذه الرؤية إن الكون وراءه خالق، أو علة أولى بلغة الفلاسفة، وأن هناك عالم آخر يجازى فيه الإنسان على أعماله، والمادة وجه واحد من وجهي الكون الذي تكمله الروح والعالم الروحي، وفي الإنسان عنصر روحي وليس مجرد جسم مادي. . .الخ وهذا كله إطار وليس تفصيل، وواضح أنه ترك التفصيل للجهد البشري.

والقرآن في المجال المعياري، كأوامر ونواهي، كان مكتملا، ولكن هذا الاكتمال ليس بالمعنى الفعلي فقط، بل بالمعنى الإمكاني، بتعبير آخر إن أي مشكلة مستجدة قابلة للحل في إطار الوحي، بما يملك من قابليات تفرضها الصيغة الشمولية والطبيعة اللغوية والبيانية التي ينطوي عليها؛ لأنه لم يقدم حلا لجزئيات العصر الذي ظهر فيه فحسب، وإنما قدم رؤى ومناهج للحل قابلة للتجدد على مر الزمان. ولذلك فهو في هذا الجانب قادر على مواكبة التطور الشامل للحياة أيضا. ولذلك لا يمكن أن يغلق النص بدعوى الكمال الفعلي ـ وهذا يؤدي إلى إلغاء أي جديد ـ ويدعي أن التشريع مكتملا ومستنفدا، وبالتالي فإن أي جديد إما أن يكون له حكم

مباشر لدى القدماء أو يرفض رفضا مطلقا، وهذا يتناقض مع صلاحية النص القرآني لكل زمان ومكان. ولذلك فالكمال الإمكاني يجعل الاجتهاد ضرورياً للإنسان لإيجاد أحكام للمسائل المستجدة التي ليس لها حكم مباشر في النص القرآني وفي النصوص الفقهية القديمة.

المقدمة الثالثة: وكما أن كل معرفة علمية ليست معلَّقة في الهواء، ولا هي حبيسة ذهن فردي فريد، وإنما هي فضلا عن كونها نشاطا اجتماعيا في جوهرها، لها أثر اجتماعي، تخلق اهتزازا في الكيان الاجتماعي ودفعا ارتقائيا في مسار التطور الزمني له، وهي في هذا الجانب فحسب يمكن أن تدخل التاريخ، فإن الوحي، بوصفه نظاما معرفيا اجتماعيا، يملك هذه الخاصية الجوهرية، وهي كون الفعل الذي يحدثه في المجتمع، في التاريخ، هو حدث تاريخي.

المقدمة الرابعة: تنطوي حركة التاريخ على فاعل، وغاية، وميدان للفعل. فالفاعل هو الإنسان، والغاية هي الأهداف التي تحددها الرؤية مسبقا، وميدان الفعل هو المجتمع البشري.

مراحل الرؤية:

المرحلة الأولى: تتعلق بتحديد البعد الذي نعنيه من مفهوم الوحي. وهو إننا لا نقصد من الوحي بعده الميتافيزيقي أو الغيبي، ولا طبيعة الوحي من حيث كونه كائنا أو ملكا هو جبريل عليه السلام، وإنما نقصد بالوحي المنظومة الحقوقية والمعرفية الموحى بها. نحن نريد الوحي كما هو متجسد في واقعنا النفسي والمادي، لا كما هو في السماء في صورته الغيبية، لأننا إذا اقتصرنا على صورته كما هو في السماء أو من حيث هو وسيلة تواصلية بين الله سبحانه وتعالى والرسول الكريم صلى الله عليه وآله وسلم، من هذه الزاوية فقط، ومن دون أن ننظر إلى أبعاده الأخرى من حيث كونه منظومة معيارية ومنظومة معرفية. . .الخ، إننا إذا توقفنا عند هذه الحدود فقط، فلن نستطيع أن نتبين بدقة بعده الاجتماعي والتاريخي، وبالتالي لا نستطيع أن نتبين كيفية تحريكه للأحداث التاريخية وتغييره للبنى الاجتماعية. ولهذا

السبب بالتحديد، أي من أجل أن نبين الوحي بوصفه محركا للتاريخ، نشدد على البعد المعرفي والمعياري، بجوانبهما الاجتماعية لا الفردية فحسب.

المرحلة الثانية: تتعلق بحركة التاريخ. إذا فهمنا الوحي ببعده المعرفي والاجتماعي، وكنا نريد أن نتبين كيفية تحريكه للتاريخ، علينا أن نفهم ما المقصود بحركة التاريخ، إذن ما هو التاريخ؟ وما المقصود بحركة التاريخ؟ وهل هناك قوانين موضوعية تحرك التاريخ بمعزل عن الإنسان؟

المادية التاريخية قالت بوجود قوانين مادية جبرية تحرك التاريخ بمعزل عن إرادة الإنسان، بل الإنسان يعد هنا جزءاً من المكونات المتحركة للتاريخ وليس المحركة. لكنها فشلت في عزل تلك القوانين عن إرادة الإنسان، عندما فشل تنبؤها بالمآلات الواقعية لحركة التاريخ، فلو كانت قوانين التاريخ حتمية، ومستقلة عن الإنسان، وكانت المادية لتاريخية قد كشفت بالفعل عن تلك القوانين، كان من الواجب أن تكون تنبؤاتها يقينية بمستوى يقينية تنبؤات العلم بالخسوف والكسوف. لكن شيئا من هذا لم يحدث، وكان مصير النظام الاجتماعي لها هو الانهيار، وهو أمر مناقض لتنبؤات المادية التاريخية.

إذن المادية التاريخية إما أخطأت في تقدير حركة التاريخ، أو أن تلك الحركة غير مستقلة عن إرادة الإنسان، أو كلاهما معا، ويبدو أنها أخطأت التقديرين، فلا الاقتصاد لوحده يحدد قوانين التحولات الشاملة، ولا تلك التحولات والقوانين مستقلة عن إرادة الإنسان.

وإذا عدنا إلى القاعدة النصية السابقة، أي المقدمة الأولى، لوجدنا أن حركة التاريخ مرتبطة بذات الإنسان، بذات المجتمع على وجه أدق، فالإنسان المقصود بالآية لا الفرد لوحده بل الجماعة البشرية، وإذن فهي غيرة مستقلة عن إرادة الإنسان، وإن القوانين التي تحرك التاريخ لا يمكن أن تكون مستقلة عن إرادة الإنسان سواء فرضناها قوانين وضعية أو سماوية.

إذن ما المقصود بالتاريخ هنا؟

نحدد معنيين للتاريخ:

المعنى الأول: التاريخ الوقائعي أو الحدثي، أو السردي. ويتشكل من الأحداث السياسية والوقائع العسكرية والأحداث الطبيعية الأخرى. وهو مجرد عملية إحصاء وتسجيل لأحداث فردية.

المعنى الثاني: علم التاريخ، أو التاريخ السياقي. وهنا نريد بالتاريخ لا الأحداث الفردية، بل البنى التاريخية أو السياقات التاريخية. وليس بالضرورة أن تكون السياقات خطية، بل قد تكون سياقات انفصالية، سياقات قطائع، بنى معرفية لا اتصال بينها. ومن هنا فكل حدث فردي يكتسب معناه من داخل السياق الذي ولد فيه، وحالما يبتعد الحدث عن سياقه يفقد معناه، وإذا نقل إلى سياق آخر يكتسب معنى جديدا لا علاقة له بالمعنى الأول، لكن السياقات ترفض الجزء الدخيل ولا تقبله، وبالتالي من الصعب تصور تحركه داخل أي سياق مغاير لسياقه الأصلي. لكن قطع الأحداث من سياقاتها يمكِّن الإنسان من أن يضيف إليها من ذاته ما يود أن يضيفه إليها ويمنحها من المعنى ما يحب منحه إياها، وهنا يحدث التحايل على التاريخ.

الحدث التاريخي والحدث اللاتاريخي:

يشترط المنهج الموضوعي النظر إلى التاريخ بوصفه بنية وقائعية وليس مجرد أحداث متفرقة تحدث عن طريق الصدفة أو هي مجرد تراكم عشوائي. وللتاريخ الوقائعي سياق يجب تدبره واكتشاف التسلسل السببي الذي يكونه، أو سننه التي لا تتخلف. نعم قد لا تكون هناك نوعية واحدة للأسباب المتحكمة في الحدث التاريخي الواحد لكن الرباط العام الذي يربط الحدث بالأحداث السابقة يشكل سياقا لا يمكن تجاهله في البحث العلمي، وإن اختلفت السياقات حسب اختلاف البنى الاجتماعية التي تجري فيها. كما إننا لا يمكن تجاهل الغايات التي يتحرك نحوها الحدث التاريخي. ولذلك فالحدث التاريخي يعمل عبر قوتين محركتين إحداهما دافعة وهي خارجية والأخرى محركة داخلية تكمن في ذهن الإنسان ووجدانه، الأولى تعمل خلف الحدث ولذلك فهي تنتمي إلى الماضي والثانية تعمل أمام الحدث ولذلك فهي تنتمي إلى المستقبل. وهاتان القوتان تسميان بلغة الفلسفة العلة الفاعلة والعلة الغائية. والحدث التاريخي لا يمكن أن يعمل بأحدهما دون

الآخر، لأن الغايات والآمال ليست سببا كافيا لتحقيق أمر واقعي أو تحويل الممكن إلى فعل ضروري على أرض الواقع، والقوة الخارجية الدافعة لا تنفع إن لم يرافقها توجيه عقلاني نحو أهداف محددة في المستقبل. واستنادا إلى ذلك نستطيع أن نفهم لماذا لا يتحرك التاريخ بطريقة تصاعدية دوما وإنما قد يتخلف عن تحقيق أهدافه فتمنى التجربة الحضارية لأية أمة بالفشل كما حدث للحضارة الإسلامية سابقا، والإمبراطورية السوفيتية حديثا، فضلا عن الحضارات القديمة. والسبب إن الآمال والأهداف ليست كافية لاستمرار الحركة التطورية، والقوة الدافعة غير مفيدة إذا فقدت أهدافها كما حدث للدولة الإسلامية على أكبر تقدير. فإذا كانت إمبراطورية السوفيت فقدت قوتها الدافعة، فإن إمبراطورية المسلمين فقدت أهدافها.

إن ميدان الفعل التاريخي هو المجتمع، فسواء كان الفعل منبثقا من فرد أو جماعة فإنه إذا خرج أثره من الذات نحو الساحة الاجتماعية فسيتحول إلى حدث تاريخي، أما الفعل الذاتي فلا يكون حدثا تاريخيا لأنه لا أثر له إلا على صاحبه. وهكذا فإن فعل الفرد سواء كان مصلحا اجتماعيا، أو مفكرا، أو عالما، هو حدث تاريخي ما دام أثره يتجاوز الذات إلى الميدان الاجتماعي[1].

والحقيقة إن الخاصتين الأولى والثانية مجرد مقدمات ثانوية للحدث التاريخي، وإذا استعرنا تعبير علماء المنطق، نقول إن تلك الصفتين مجرد عرض وليس جوهريتين. أما الخاصية الجوهرية التي بمثابة الفصل فهي كون الحدث التاريخي الذي ينتمي إلى الميدان التاريخي المحكوم بقوانين التاريخ ذا أثر اجتماعي إيجابي أو سلبي.

إن الحدث التاريخي لدى المفكر الصدر يجب أن يكون له موجاً اجتماعياً، أي أثرا اجتماعيا، سواء كان هذا الأثر سلبيا أو إيجابيا، أي ارتقائيا أو تراجعيا. وهو في هذا يختلف مع الماركسية التي تذهب إلى أنه

---

(1) انظر: الصدر، محمد باقر، التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية، ص78ـ81.

ليس للأثر السلبي صفة تاريخية بالمعنى الحقيقي وإن كان له أثر اجتماعي، لأنه لا يغير الزمن، ولا ينقلنا نقلة نوعية إلى المستقبل، فالانتقال من الحاضر إلى المستقبل ينطوي على عملية تغيير ارتقائي وليس ارتداديا، لأن الارتدادي لا يخلق زمنا حقيقيا، ولا يحرك بنى اجتماعية، والزمن مرتبط بالحركة، فإذا لم تكن حركة اجتماعية ارتقائية لم يكن هناك زمن اجتماعي. والمفكر الصدر يرى إن الحركة موجودة في الفعل الإنساني التاريخي، لكن هذه الحركة ليست ارتقائية بالضرورة، فربما كانت تراجعية وسلبية، أي ذات أثر سلبي على المجتمع، لكنها مع ذلك تاريخية بمعنى أنها صنعت تاريخا وحركت بنى اجتماعية، واتجاه هذه الحركة لا يتغير، يبقى اتجاهها من الحاضر نحو المستقبل، لكن المضمون قد يكون سلبيا، كأن تكون قد أعادت مضمونا تاريخيا قديما، ولم تقدم جديدا ينسجم مع الزمن. فالحروب لها أثر سلبي على المجتمع، وقد تكون سبب تراجع حضاري لكنها تبقى حدثا تاريخيا بسبب كون ميدان الفعل لديها هو المجتمع. وقد يكون لنظرية ما أثر سلبي على المجتمع، لكن النظرية تبقى تاريخية لأن خلقت موجا اجتماعيا وإن كان سلبيا. فإذا كان هناك اتفاق بين الهيغلية والماركسية في كون الحدث التاريخي هو حدث ارتقائي، بسبب تعويل كل منهما على التطور الخطي للتاريخ، فإن الصدر يختلف عن الاثنين في كون الحدث التاريخي لديه لا يشترط أن يكون ارتقائيا، وإنما قد يكون تراجعيا أيضا، وهناك أمثلة عديدة على تراجعات حضارية بسبب آثار سلبية لأفكار أو نظريات أو حروب.

يوجد في القرآن الكريم ما يدل على اتجاهي حركة التاريخ الإيجابي والسلبي: يفترض الاطراد وجود أسباب موضوعية للأحداث، وإن الحركة تسير في اتجاه طردي ارتقائي إذا كانت الأسباب الموضوعية إيجابية، تسعى إلى غاية إيجابية، كما في قوله تعالى: «وأن لو استقاموا على الطريقة لاسقيناهم ماء غدقا»، وفي قوله: «ولو أقاموا التوراة والإنجيل لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم». وقوله: «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم». لكن إذا كانت الأسباب الموضوعية سلبية، فالحركة ستكون تراجعية ارتدادية، كما في قوله تعالى: «لو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك

عليها من دابة ولكن يؤخرهم إلى أجل مسمى.»، وقوله: «إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا»، وقوله تعالى: «ذلك أن الله لم يك مغير نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وأن الله سميع عليم». وذلك يدل على أن حركة التاريخ ليست ارتقائية دوما، وإنما هي قد تحدث فيها حالات من التراجع والارتداد، يكون فيها الماضي أكثر استنارة من الحاضر وربما من المستقبل أيضا، هذا ما يفترضه تحليل المفكر الشهيد الصدر.

وفي هذه النقطة يفترق الشهيد الصدر عن هيغل وماركس، فهذان الفيلسوفان يؤمنان بالاتجاه الطردي التقدمي للتاريخ الذي لا يعرف التراجع، فالماضي، وفق منهجهما الفلسفي، يبقى أدنى درجة في التطور من الحاضر والمستقبل، في حين قد يكون الماضي أكثر استنارة لدى الصدر في بعض الأحيان، كما هو الحال في قياس اللحظة التاريخية الراهنة للمسلمين بلحظات ازدهار الحضارة الإسلامية في بداية الدعوة وفي رأي آخر القرون القليلة التي تلتها.

فما مصدر هذا الاختلاف؟ هيغل وماركس يؤمنان بنظرية التطور في مجالات الأنثروبولوجيا والبيولوجيا والتاريخ، ولذلك فالتاريخ يسير في زمن أحادي البعد، يتجه نحو المستقبل، ويقف وراء تلك الحركة التطورية مجموعة من القوانين الحتمية الصارمة المستقلة عن إرادة الإنسان، والتي تفرض عليه جبرية هائلة، واستنادا إلى هذه الجبرية التاريخية جعل هيغل من الفرد أسيرا للدولة، وجعله ماركس أسيرا لقوانين المادية التاريخية التي تقلبه كالريشة في مهب الريح لتقذف به في عبودية الطبقة العاملة ويوتوبيا المجتمع المشاعي التقدمي. في حين مصدر الارتداد والتراجع التاريخي في رأي الشهيد الصدر، هو كون القوانين التي يفترضها الصدر لا تجري من فوق الإنسان بل من بين يديه، فهذه القوانين ليست مستقلة عن إرادة الإنسان، بل مرتبطة بها أشد الارتباط، بدليل أن الآيات القرآنية السابقة جعلت مقدمها مرتبط بإرادة الإنسان، مثل: أن لو استقاموا على الطريقة....، وحتى يغيروا ما بأنفسهم، وجعل من جزاء الآيات نتيجة لاختيار الإنسان في مقدم الآيات. ولذلك يمكن للإنسان أن لا يخضع لمقدم الآيات ولا ينفذها

فيتوقف تحقيق النتائج التي يمثلها جزاء الآيات المصاغة بصيغة الشرط.

لذلك فإن التاريخي في رأي هيغل وماركس هو ما ينتج تحولات تاريخية نوعية، لا تعيد إنتاج العلاقات الاجتماعية القائمة، بل تنتج جديدا لم يكن ملموسا في زمن سابق. فتاريخية الأحداث لا توجد فيها من حيث هي أحداث، بل في الآثار الاجتماعية «اللامسبوقة» الصادرة عنها. فكثير من الأحداث، حتى لو بدت صاخبة، لا تستحق صفة التاريخي، طالما أنها بدأت وانتهت دون أن تجري تحويلا في البنية الاجتماعية.

فالحدث يغدو تاريخيا حين يغيِّر فعليا وبشكل دائم العلاقات القائمة في الحقل الخاص به، ويؤثر، تاليا، على مستقبل هذا الحقل نفسه. ولذلك لا يعتبر أي حدث، حتى لو كان له ضجيج، حدثا تاريخيا. وما يجعل منه معرفة تاريخية هو إدراجه في ضرورته التاريخية أي أن يكون جزءاً من سياق سنة تاريخية، تحدث اهتزازا في البنى الاجتماعية، وهذه السنة أو هذا الإطار هو الشيء الوحيد الذي يمكن للنظر العلمي أن يملكه معرفيا، وأن يرفعه إلى مستوى القانون العلمي.

ولذلك فحركة التاريخ ليست في الحقيقة سوى حركة البنى الاجتماعية، إن التاريخ في حركته هو البنية الاجتماعية في صيرورة. فلا حركة لم يسمح التاريخ بها، ولا معنى لفكر إن لم يحرك التاريخ أو إن لم يحلم بذلك.

وفلسفة الصدر لا تخرج عن هذا التصور لكنها تضيف إلى ذلك حالة التراجع المرتبطة بإرادة الإنسان واختياره. لكن على فرض أن إرادة الإنسان امتثلت للشروط الموضحة في مقدم الآيات السابقة فإن حركة التاريخ ستكون طردية ارتقائية، لا تراجع فيها، إذن الهدف النهائي في المنظور القرآني هو الحركة التطورية أيضا، لكن التراجع وارد هنا وليس كما افترض ماركس وهيغل أنه ملغى.

ولكن هذا التطور بالنسبة لهيغل وماركس أيضا محدود وليس لانهائي، فكان هيغل يعتبر الثورة الفرنسية نهاية التاريخ ونهاية تحقيق الحلم البشري، وكان ماركس يرى في الشيوعية نهاية التاريخ، وحاول الكاتب الأمريكي

فوكوياما أن يجعل من الرأسمالية الصناعية الراهنة في العالم الغربي نهاية التاريخ. ولكن هذه النظريات تفشل في تفسير حركة التاريخ التالية، وربما تجعل من الزمن يراوح مكانه بعد أن بلغ القمة، وكأنه يقول: هنا توقفت عجلة التطور، وأخذ التاريخ يراوح مكانه لا يبرحه. لكن الواقع يثبت بما لا يدعو للشك بأن هذه الفكرة محض أكذوبة لا تصمد أمام الحقائق.

ولكن الغاية التي يقدمها الإسلام لحركة التاريخ، في ما يسميه الشهيد الصدر المثل الأعلى، لا تجعل له نهاية في الحاضر، بل تجعل من الحركة تقدمية إلى ما لانهاية، ولذلك فإن بلوغ تلك الفلسفات إلى نهاياتها مقرون بالمثل الأعلى النسبي الذي وضعته أمام حركة التاريخ، فبما أن هذا المثل الأعلى نسبي ومحدود لذلك ستبلغه حركة التاريخ من دون أن يستنفد التاريخ حركته. فأوقع دعاته في تناقض صارخ، وشكوك مقلقة، وسياسة متخبطة.

من ذلك نفهم سبب التخلف الشامل في العالم العربي، ذلك لأنه يشتغل خارج التاريخ يعيد بنى قديمة ويستهلك أفكارا مستهلكة في الأصل، بل يستهلك أفكارا هي نفسها كانت سببا في انهيار حضارته، تلك الأفكار التي صنعها السلاطين لضمان ديمومة ملكياتهم الاستبدادية، أفكار التبرير التي تضفي شرعية وهمية على الأنظمة التي عطلت حركة التاريخ، في حين لا زال مستمرا في طمس القوى الحقيقية القادرة على تحريك التاريخ، طمس التنوير العلمي الإسلامي ومحاولة تعليب الإسلام بوصفات جاهزة تقدم للشعوب التي لا تعرف سوى الطاعة العمياء لأولياء الأمور وذوي الشوكة والسلطان.

أنسنة الوحي

يجب أن ينحصر البحث العلمي في الجانب البشري، أما البعد الإلهي فلا يمكن استكشافه بالمنهج العلمي؛ لأنه أكبر من أن يحتويه منهج بشري، فهو مسألة تتجاوز العقل البشري، فلا يعثر العقل فيه على محددات دقيقة لانطلاق البحث فضلا عن أنه غير مشخّص في حد ذاته في الواقع، ولذلك يؤخذ مأخذ المسلمات المصدق بها بقرينة النبوة. والنبوة بوصفها فعلا

تاريخيا مجاله الميدان الاجتماعي فهي تخضع للسنن التاريخية والكونية، ولذلك يمكن بحث هذا الجانب البشري باستخدام المنهج العلمي بقطع النظر عن مصدره الإلهي.

ومن ذلك نستنتج أن التراث هو مجموعة الجهود البشرية التي بذلت لترجمة المبادئ والمفاهيم والقضايا التي طرحها الدين الإسلامي إلى الواقع العملي بأبعاده الاجتماعية المختلفة، بقطع النظر عن حقيقة كون هذه الترجمة كانت أمينة وواقعية أم كانت منحرفة. فمن الجائز علميا أن نحدد طبيعة العلاقة بين النص القرآني والواقع في مرحلة زمنية معينة. لكن هذا التحديد لا يمكن أن يعيِّن هذه العلاقة متجاهلاً العامل البشري الذي يتوسط بين النص والواقع العملي، ومن ثم يمكننا أن ندرس الاسقاطات الذاتية التي يفرضها الوعي في الوقت الذي يحاول فيه أن يترجم الأطروحة القرآنية إلى الواقع العملي. وهذه العملية المعقَّدة ليس من السهل تحديد تفصيلاتها الدقيقة بيقين جازم، فلا يمكن الجزم في الأحكام التي يكوِّنها الباحث عن تلك العلاقة المعقّدة (النص - الوعي - الواقع العملي).

نفهم من ذلك أن الوحي لا يمكن اصطياده إلا من خلال الترجمة البشرية له إلى واقع عملي. الوحي في التاريخ هو ليس كالوحي في السماء، الوحي في التاريخ، بوصفه مجموعة الجهود البشرية لصياغة نظام الحياة وفقا لمبادئ محددة، يخضع للسنن التاريخية، ولذلك يمكن دراسته وفق المنهج العلمي. أما الوحي كما هو في السماء فلا يمكن أن يمسك به البحث العلمي ولا يمكن طرحه كموضوع قابل للإدراك. فهذا الجهد البشري في الفهم والتطبيق هو عبارة عن أنسنة الوحي، ذلك إن من دون هذه الأنسنة لا يمكن أن يتحول الوحي إلى مبادئ عمل. كما أنه إذا افترضنا إن أولئك البشر هم بمستوى قابليات الملائكة أو الإله، لكان من غير المجدي دعوة البشر، لأنها ستكون دعوة إلى تبني ما يفوق طاقته كبشر، وسوف يشترط تبني مبادئ العمل تلك طبيعة أخرى غير الطبيعة البشرية، وهكذا سيكون الأمر متعذرا تكوينيا، فضلا عن الاستحالة التشريعية.

ولذلك إن هدف الإنسان أنسنة الوحي، أعني، ترجمة مبادئ السماء

إلى واقع عملي على الأرض من أجل الارتقاء بالأرض ونظامها إلى مستوى تلك مبادئ؛ لأن مبادئ الوحي لا يمكن أن تشتغل وتقود عملية تغيير مستمرة على الأرض إن لم تكن إنسانية أي ما لم يحولها الوعي البشري إلى جزء من كيانه، وبهذا المعنى تكون العملية أنسنة للوحي بالمعنى الإيجابي، وليس بالمعنى السلبي الذي يُقصد منه قطع العلاقة مع السماء، ولا هو المعنى المغالي الذي يضفي صفة الألوهية على البشر؛ لأن هذا المعنى الإيجابي لا يمكن أن يتم إلا من خلال المعنى الأول وهو الارتقاء بالمجتمع الأرضي إلى مستوى المبادئ ونتائجها، وعلاقة الإنسان بهذه المبادئ وشروط تلك العلاقة ليست كعلاقة كائنات السماء مثل الملائكة بتلك المبادئ، فالشروط مختلفة وهي أمور تخضع للطبيعة الخاصة بكل منهما. فيشترط أن تكون تلك المبادئ بمستوى الإنسانية، وأن يكون الإنسان الحامل لها بمستوى تلك المبادئ، أي بمستوى المسؤولية في التنفيذ. فإذا كانت تلك الرسالة تتجاوز الإنسانية وطاقاتها وتحلق في عوالم مثالية وخيالية، فإنها سوف تكون مستحيلة التطبيق والتنفيذ، ولذلك هي بالفعل بمستوى الإنسانية وبمستوى الواقع.

واستنادا إلى المقدمات السابقة يتبلور المحرك الجوهري للتاريخ في الإسلام وأعني به تمثل الإنسان للوحي بصفته نصا. فإن هذا التمثل وسميناه أيضا أنسنة، يشكل من خلال الإنسان دافعا للتاريخ. وكلما كان الإنسان أمينا على هذا المعطى كان أقدر على ترجمته إلى عمل، وبالتالي إلى حركة تاريخية متصلة، وكلما ابتعد الإنسان عن هذا المعطى، وأفرغ ساحة وعيه منه، فقد طاقته المحركة فيقف التاريخ يراوح مكانه، وهنا فالإنسان إما أن يفتش عن نموذج محرك آخر، أو يعيد النموذج السابق المستقى من الوحي.

ويمكن للإنسان أن ينساق خلف معطيات بديلة قد تنجح بدفع حركة التاريخ، لكنها ستغيِّر اتجاهه وفقاً لطبيعة تلك المعطيات. ولكن الإنسان الذي بنى تاريخا وحضارة وفقا لعمل المعطى الوحياني لا يمكنه أن يغير في منتصف الطريق ليتبنى معطى جديداً مغايراً في طبيعته للمعطى الأول، فإن ذلك التبديل سيؤدي إلى الانهيار، لأن هذا الأمر يعني النكوص إلى المرحلة الصفرية.

إذن الحركة الجوهرية للتاريخ تكمن في ذات الإنسان، وتقاس قوة اللحظة التاريخية وضعفها استنادا إلى درجة الإيمان بمضمون تلك الحركة الجوهرية، أعني المحتوى الفكري للرأي المجتمعي. وهذه الحركة تكمن في قلب التاريخ؛ لأن الإنسان تبوَّء في المنظور الإسلامي محور المركب الحضاري، ولذلك فإن النهوض الحضاري مرتبط بتصعيد مستوى تلك الحركة الجوهرية، وهذه الحركة كما قلنا من قبل هي حركة غائية، لأنها حركة وعي ينزع نحو تكامله.

وقد تتصاعد اللحظة التاريخية الأولى، كلما كان التصعيد الفكري الجوهري في أعلى مستوى له، إلا أن هذه الحركة قد تتضاءل شيئا فشيئا بمرور الزمن كلما فقدت المضمون الذي يمدها بطاقة الحركة، لتسيطر على الميدان التاريخي محاور الحركات الجابذة والنابذة التي تحكمها قوانين عمياء غير هادفة تنتهي بالحضارة إلى الانهيار، وهذا ما حدث للحضارة الإسلامية.

وعلى الرغم من هذا الضعف الذي انتاب الحركة الجوهرية، أو الأصح بالرغم من الابتعاد النفسي والميداني عن مضمون تلك الحركة وعزله من الناحية النفسية والتاريخية، إلا أنه يتحول إلى حياة دفينة في اللاشعور، تحرك الإنسان أحيانا، وتبقى قابلة للاسترداد الواعي.

ما المقصود بحركة التاريخ؟

لإيضاح ذلك نقول: هناك طرفان في هذه العملية هما:

الطرف الأول: هو الإنسان.

الطرف الثاني: هو العوامل المادية الخارجية، أو الوسائل المادية التي يستخدمها الإنسان لتحريك الأحداث وتغيير البنى الاجتماعية، وبالتالي صناعة التاريخ.

وهذين الطرفين عناصر مشتركة في كل مجتمعات الدنيا، فكل مجتمع يتألف من إنسان وطبيعة يعيش عليها.

هناك علاقة بين هذين الطرفين، هذه العلاقة هي علاقة استثمارية،

فالإنسان يستثمر الطبيعة سعيا منه لامتلاك خيراتها، والدافع نحو الاستثمار هو حب الذات وهو مبدأ فطري. وقد أدت هذه العلاقة الاستثمارية إلى صراع بين بني الإنسان من أجل امتلاك خيرات الطبيعة واحتكارها. ومن هذا الأساس نشأ الاستعمار.

يتوقف الفكر الغربي عند هذين الطرفين، ويعتمد على اجتهاد الإنسان وقدرته الذاتية على التشغيل. فيبدع مناهج قادرة على استثمار العوامل المادية لخلق واقع جديد. فنجده يعتمد في بعض الأحيان العامل الاقتصادي، وأحيانا أخرى القيم الأخلاقية الوضعية. وهو استطاع بهذا المنهج أن يخلق حضارة ويصنع تاريخا بالفعل، ولا زال هو المهيمن على حركة التاريخ وصناعة أحداثه من دون منازع.

يضيف الإسلام بعدا ثالثا وطرفا ثالثا لهذه العملية، وهو الوحي، منظومة القيم والمعرفة الموحى بها، كعامل تسديد وإرشاد وتوجيه. لكن هذا الطرف ليس مستقلا عن الإنسان، بل هو يشتغل من خلال الإنسان؛ فالكائن الوحيد القادر على تحويل الوحي (معرفة ـ قيم) إلى مشروع عمل هو الإنسان، وهو الحامل للعملية برمتها.

ولذلك فالوحي يقود الحركة التاريخية من خلال الإنسان، والإنسان يجب أن يكون أمينا على ترجمة مبادئ الوحي إلى واقع عملي، وهذه المسألة أخلاقية في جوهرها، فالرقابة الداخلية هي التي تحدد أمانة الإنسان، استقامته أو انحرافه.

إذن حركة التاريخ تتكون من ثلاثة أطراف:

الإنسان ـ الطبيعة ـ الوحي. وهذه الأطراف ترسم ثلاث علاقات هي:

1. علاقة الإنسان بالطبيعة.

2. علاقة الإنسان بالوحي.

فعلاقة الوحي بالإنسان علاقة هداية وتوجيه.

علاقة الإنسان بالطبيعة علاقة استثمار، أو علاقة مؤتمن بأمانة ائتمن عليها.

الإسلام يسعى إلى ربط العلاقة الثنائية الأولى (علاقة الإنسان بالطبيعة) بالعلاقة الثنائية الثانية (علاقة الإنسان بالوحي) ليستخرج علاقة ثالثة مركبة هي:

3. علاقة الإنسان المسدَّد بالوحي بالطبيعة.

والإسلام يرى أنه من دون هذا الربط بين العلاقتين الأولى والثانية، يمكن أن تتحول علاقة الإنسان بالطبيعة، وبضمنها المجتمع، إلى علاقة استبدادية، أي علاقة سيادة وسيطرة تتحكم بها القوة؛ فخارج إطار الوحي تتحول العلاقة بالطبيعة إلى صراع بين بني البشر من أجل امتلاك خيراتها واحتكارها، وتحدد عوامل القوة والمال ووسائل الإعلام، المنتصر، فالبقاء للأقوى وهذا هو الأصلح في منظور الرؤية المادية المقابلة للإسلام.

وفي حالة ربط العلاقتين ببعضهما، تتحول العلاقة إلى نمط آخر. فالعلاقة بين الإنسان والطبيعة تصبح علاقة أمين بأمانة، وعلاقته بالمجتمع علاقة أخوة. فلا صراع إذن، وإنما يحل مفهوم الأمين والأمانة محل المالك والملك، ومفهوم الأخوة «إنما المؤمنون أخوة» محل السيد والعبد.

هذا على المستوى النظري، أما المستوى الفعلي فإن النتائج الواقعية لهذه العلاقة من الصعب تحققها من دون أن تتحول إلى مبادئ عمل مباشر في الواقع، ومن دون هذا التحقق المباشر يبقى الواقع تتحكم به عناصر القوة ذاتها التي تتحكم في الواقع المجرد من عنصر الوحي.

ولذلك فالوحي لا يشتغل خارج الإنسان والطبيعة، إنما يشتغل في الإنسان ومن خلاله، ويضع بين يدي هذا الإنسان موارد الطبيعة المختلفة، فيعطيها الإنسان زخما يحركها قدما، فيجدد الأحداث وينقل المجتمع نقلة نوعية في سلم الكمال، وبهذه الصورة يصنع التاريخ.

البناء النفسي للإنسان

إن تلك المبادئ والرؤية المستندة إليها عوامل توجيه لذهن الإنسان، ولذلك يجب أن نفهمها من جانب سلطانها على الإنسان، بتعبير آخر، من

جانب إيمان الإنسان بها بوصفها قيما توجيهية تعبر عن نظام اجتماعي متكامل.

لكن يجب أن لا نغفل حقيقة أن الإيمان بالبعد الإلهي للدين يعطي الإنسان دفعة قوية إلى الأمام لتغيير مسار الأحداث وتنظيمها وفقا للنظام الجديد. ومن هنا فإن إيمان الإنسان بإلهية القيم التي يحملها له دور كبير في فهم البناء النفسي للإنسان وأثر هذا البناء النفسي على الواقع إيجابا أو سلبا، وهذا يتوقف على سلامة فهمه وعقلانية تناوله لما يؤمن به. هذا هو الجانب الإيجابي في البناء النفسي، أما الجانب السلبي فيكمن في خطورة الفهم السيئ لكون تلك الرؤية والقيم ذات مصدر إلهي، فيندفع الإنسان إلى أن يمنح ذاته صلاحيات الله، لأنه حامل لقيم الله كما يزعم، وبالتالي سيكون هذا الإنسان مصدر خطر على المجتمع، لا سيما إذا اتخذ من الميدان الاجتماعي مادة لتنفيذ أغراضه وأهدافه التي يؤمن بها بشكل سيئ. وبالتالي يقود المجتمع إلى خارج التاريخ في عين الوقت الذي يستهدف فيه الإصلاح أو التجديد.

إذن يشترط تحريك التاريخ وصناعته تحريك الميدان الاجتماعي بصورة ارتقائية لا تراجعية، فبالارتقاء تتحقق الأهداف الحقيقية، وبالتراجع يكمن الخروج عن التاريخ. والأمة التي تفقد الفهم السليم لأفكارها أو ترتبك في وقت ضرورة الوعي والروية تفقد السيطرة على أفكارها، وبالتالي تفقد مسارات الحركة التاريخية فتخرج من التاريخ وتتحول إلى أمة شبح لا نصيب لها في الصناعة الحديثة للتاريخ. فلا هي قادرة على مواكبة الآخر ولا هي قادرة على إعادة قراءة أفكارها الأصيلة بطريقة سليمة، ومثل هذه الأمة تعيش خارج التاريخ بالفعل.

إذن لا يوجد خرق للتاريخ عندما نفترض إسهام العامل الميتافيزيقي (الوحي) في حركة التاريخ، مادام هذا العامل يشتغل، كما عرفنا سابقا، من خلال الإنسان وبه، وأن الإنسان يشكل محور العملية التاريخية، أو أحد العناصر الجوهرية فيها.

وبهذا ينتفي الاعتراض الذي قدمه بعض المستشرقين الكلاسيكيين

الذي يقضي بأن فرض العامل الميتافيزيقي أو الوحي في التاريخ يشل الحركة التاريخية، ويفصم الحلقات المتصلة لحركة التاريخ. وهذا الاعتراض مبني على خطأين: الأول هو الافتراض بأن الدين يلغي السببية الطبيعية، كما طرحه اللاهوت المسيحي على يد القديس أوغسطين، الذي علل الأحداث التاريخية عن طريق قطع سياقاتها الطبيعية ونسبتها مباشرة إلى الفعل الإلهي. وهذا المنهج رفضه الفكر الإسلامي.

أما الخطأ الثاني فهو القائم على الفهم الخطي للتاريخ، الذي يفترض أن الحركة التاريخية تحدث على شكل أزواج سببية السابق منها يؤدي إلى اللاحق، وهذه الأزواج هي علاقات مادية، وبالتالي لا يمكن تصور أي إسهام لأي عامل ميتافيزيقي (فوق طبيعي) في حركة التاريخ؛ لأن فرض ذلك معناه تمزيق السلسلة السببية وإلغاء العقلانية المبنية عليها. وهذا المنهج يعد اليوم قاصرا بعد أن فرضت قطائع تاريخية تعبر عن إبداعات البشرية وقفزاتها الحضارية النوعية. فالتعليل الخطي لا يستطيع أن يفسر نشوء الحضارة الإسلامية وهي دينية بطبيعتها وأهدافها، وبسبب هذا الفشل التمس المستشرقون أسبابا مادية قائمة على افتراضات غير عقلانية لحل الإشكالية، من هذه الافتراضات تطور العامل الاقتصادي والتجاري في الجزيرة العربية، وحاجتها إلى الإصلاح الاجتماعي عن طريق الاستفادة من الأديان والثقافات السابقة وغيرها. وهي افتراضات هي بحد ذاتها تحتاج إلى تعليل.

هناك حل فلسفي لهذا الإشكال. وهو إن العلاقة بين العلة والمعلول تفترض وجود تكافؤ بين النتيجة وسببها أو أن النتيجة أصغر من السبب. وإذا قارنا بين النتيجة والسبب أو بين الحضارة الإسلامية والعوامل الاقتصادية والتجارية وغيرها التي كانت سائدة قبيل الإسلام لظهر لنا فارق نوعي بين النتيجة والأسباب المفترضة لها. وهذا الفرق المنطقي بين النتيجة والأسباب المفترضة لها، سببه فقدان عامل جوهري، هو الرؤية الجديدة التي أنعشت تلك العوامل المادية شبه الميتة. إن وظيفة الوحي هي الطرف المفقود في العملية التغييرية.

الباب الثاني

في فلسفة الحضارة والمستقبليات

الفصل الأول

فلسفة الحضارة
الزمن والإنسان والتضامن
قراءة ونقد وتحليل لنماذج مختارة

د. علي عبود المحمداوي(*)

مقدمة:

إشكالية المعنى والتعريف هي الإشكالية العصرية للفلسفة، فلا يمكن أن نقول إن مانقبض عليه من الدلالات، التي تجر وراءها أكوام من المعاني الصارمة، إنها تمتلك رضا سلطة المعنى والقاريء والتاريخ. لذلك تبقى مساهماتنا في الوقوف على معاني مفاهيمنا هي تشكيلة من الفهم الذاتي والتأويلي الذي يدور في آلية شلايرماخر في منطلقي النحوي والنفسي. كل ذلك ينصب على إشكالية التحديد والتعريف بحق مفهوم الحضارة، ولاسيّما وإننا نجد ذلك التداخل الكبير بينها وبين كل من لفظتي الثقافة والمدنية، ومن ثم الانتقال لإشكال مفهومي آخر هو فلسفة الحضارة.

وانطلاقاً من فهمنا الحضارة على إنها مفهوم اشمل دلالة وأكثر اتساعا من الثقافة والمدنية بما يضمهما معاً يمكن أن استقر التمييز الآتي: نفصل

(*) مدرس الفلسفة في كلية الاداب - جامعة بغداد.

ونحدد **الحضارة** بوصفها: أوسع مستويات الهوية والانتماء الديني والثقافي والاجتماعي والجغرافي، وهي بذلك تمثل الكل الذي يتضمن العملية المتفاعلة من العوامل الأربعة السابقة والتي تحكم على أساس تشريعي وقانوني تنظيمي، تارة بإسم الدين وتارة أخرى على أساس القوانين الوضعية الإنسانية، ومحورها الإنسان والمجتمع، ولغة تعاملها مع الآخر ثقافتها وتجمعها ارض تمثل الاستقرار الذي هو أساس كل حضارة. أما **الثقافة** فيمكن تعريفها على أنها: هي ما يملكه الفرد أو المجتمع من معارف وعلوم وفنون، وهي بذلك تنظيم وادلجة لسلوك الأفراد وبناء شخصياتهم ومن جهة أخرى أداة للتعامل مع الآخر على السبيل الفردي أو المجتمعي أو الحضاري.وتبقى **المدنية** التي تعني: مستوى العمران والاقتصاد الذي يمثل الحضارة أو البلد أو حتى أي مجتمع صغير يمتلك هذه العوامل مع إضافة عامل ثورة المعلومات وتقنياتها الذي أصبح رمزا آخر من رموز المدنية المرتبط بالعمران والاقتصاد[1].

والتلازم الحاصل بين المفاهيم الثلاث يمكن أن يتصور أو يؤخذ على أن الحضارة هي الكل الذي تتضمن فيه الثقافة من جهة المحتوى والمدنية من جهة الهيئة والصورة وهذا وان كان فيه من الصحة الشيء الكبير، إلا انه ليس تلازما حدياً بين هذا التشكل الصوري للأطراف الثلاث.

ومنه يمكن أن نعرج على مفهوم أو **مصطلح فلسفة الحضارة** بدلالته على: دراسة الحضارات من ناحية أسباب وجودها وظهورها ومن ثم عوامل قيامها وديمومتها وأهم أسباب وعوامل الانهيار الذي قد يلحق بها، كل ذلك من وجهة نظر فلسفية تهدف إلى البحث في معناها ونشوءها وانهيارها، والتنظير لما يمكن أن تكون عليه في المستقبل (التنبؤ) وبذلك فهو دراسة ليس لمدى العمران أو الأثر المادي كما انه لا ينحصر بالفنون والمعارف والإنجازات الفكرة التي تمثل الثقافة كما قلنا، إنما فلسفة الحضارة ستختص بالكل الذي يضم هذين العاملين بالإضافة إلى مستوى الهوية الأكبر الذي

---

(1) علي عبود المحمداوي، **خطاب الهويات الحضارية**، دار ابن النديم والروافد الثقافية، الجزائر وبيروت، 2012.

يجمع المجتمعات التي تعلن انتماءها لعنوان الحضارة المعينة، كالحضارة الإسلامية والحضارة الغربية والصينية وهكذا. ومن الحق القول أن المفهوم (فلسفة الحضارة) يستدعي استحضار أبعاد الزمن- التاريخ، والإنسان- الأمة، وتماسكات جمعية-التضامن (الدين مثال بارز لها).

وسنتناول في بحثنا هذا آراء بعض المفكرين والفلاسفة الذين بحثوا في فلسفة الحضارة وقدموا فيها نظريات (معناها ومراحلها ونشوئها وانهيارها)، وعليه اخترنا بعض النماذج التي اهتمت بهذا الشأن وكان الاختيار على أسباب ومعايير عدة، الأساس فيها هما:

(1) **معيار الأسبقية التاريخية**، فكان اختيار فكر ابن خلدون وما قدمه في فلسفة التاريخ ورؤيته إلى طور التحضر والحضارة.

(2) **معيار المقارنة** بين إنتاج الفكر الغربي والفكر الإسلامي من المعاصرين في فلسفة الحضارة فكان كل من الفلاسفة الآخرين: "**شبنجلر، توينبي، اشفايتزر، المدرسي، خاتمي**"، وان كان ذلك ينطبق كذل مع فكر ابن خلدون على انه إسلامي في قبال الفكر الغربي موضوع البحث.

وفي ذلك نجد إمكانية كشف ملامح رؤى في دراسة مكنونة الحضارة من داخلها، كما ويتطرق البحث الى العلاقة بين تلك الهويات أو الحضارات لسبب أن معالجتنا البحثية هنا تعمل على فحص مقولات البنية الداخلية للحضارة وفاعليتها الخارجية. وذلك مايحال الى نظريات أخرى كالحوار والصراع أو التعارف.

- ابن خلدون(*) (الدولة . . . أم الحضارة!؟):

من أهم مايمكن الإشارة إليه عند ابن خلدون هو رؤيته في أطوار

(*) **ابن خلدون**: هو ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، ولد بتونس عام 1332م وتوفى بالقاهرة عام 1406 م، وقد حصل ابن خلدون علومه في تونس وبعد أن درس كل العلوم المعروفة لعصره اشتغل بخدمة الدولة حيناً وارتحل مسافراً حيناً آخر.(الموسوعة الفلسفية الإنكليزية، ترجمة: فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد صادق، منشورات مكتبة النهضة بغداد، =

الدولة إذ عد طور التحضر جزءاً منها، ويرى "ابن خلدون" في مقدمته إن أعمار الدول تقدر على أساس التماثل بينها وبين الكائن العضوي (وبالخصوص الإنسان) فعمر الدولة عنده ثلاثة أجيال كما هو العمر الطبيعي للأشخاص ويقول: "إنما قلنا أن عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال لان **الجيل الأول**: لم يزالوا على خُلُق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد فلا تزال في ذلك صورة العصبية محفوظة فيهم.. .**والجيل الثاني**: تحول حالهم بالملك والترفة من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك بالمجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين إلى السعي فيه... أما **الجيل الثالث**: فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ فيه الترف غايته... فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة... حتى يتأذن الله بإنقراضها فتذهب الدول"[2]، والواضح من نص "ابن خلدون" السابق انه لم يتعرض إلى نظرية في الحضارة أو فلسفتها "بوضوح"، إلا أن المتدبر في النص لا يخفي عليه انه يحكي حتمية تاريخية لنشوء الدولة، وتبدل أحوالها، وانتقال الملك فيها ومنها إلى غيرها بعد انهيارها. وما التحضر أو موضوع الحضارة إلا احد الأطوار التي مثلها بطريق الانهيار أو مرحلة ما قبل الانهيار، وليست الحضارة عنده درجة رقي ما أو تطور، إنما هي مرحلة نحو نهاية الدولة والنص الخلدوني يقسم ادوار الدولة على: **(1. البداوة، 2. التحضر، 3. الانهيار)**

= ص14). وان المميز الأكبر بين ابن خلدون وفلاسفة الحضارة والاجتماع والسياسة في العصر الحديث هو غلبة الروح الدينية على اتجاهه في التفسير والتعليل وهو أمر مفهوم بطبعه لدى مفكر ينتسب بكل روحه إلى الحضارة الإسلامية (عبد الرحمن بدوي، **الموسوعة الفلسفية**، منشورات ذوي القربى، إيران، ج3، ص13).

(2) ابن خلدون، **المقدمة** (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ج1، ص170-171.

ففي بداية الجيل الثاني ومع بداية الترف تمر الدولة بمرحلة الحضارة التي هي بذلك مرحلة نحو انهيار الدولة إذ إن الازدياد الحتمي للترف سيؤدي إلى انقراض للدولة، وعلى هذا الأساس إذا كان التحضر هو سبب انهيار الدول وهذا الأمر حتمي (نسبة لابن خلدون)[*] فمن ثم يجب أن تنهار الدول المعاصرة الآن بمجرد أن تصل إلى طور التحضر، في حين نحن نجد عكس ذلك إذ إن الدول غير المتحضرة هي الدول المنهارة اقتصادياً واجتماعياً وبعيدة كل البعد عن الذود عن أوطانها، في حين الدول المتحضرة هي التي تسيطر على اغلب أسس الحياة والقوة والديمومة كحضارة.

ويحدد ابن خلدون مجموعة من الأطوار التي يمر بها الملك في الدولة وهي[3]:

1) طور الظفر بالغلبة المتمثل في الاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها، ويتميز هذا الطور بان صاحب الدولة يظل قدوة وأسوة لقومه في الاحتفاظ بالمجد وجباية المال وغيرها من المميزات التي تمنحه الدولة أو يحتفظ هو بها لنفسه.

2) طور الاستبداد وفي هذا الطور يستبد صاحب الدولة على قومه وينفرد دونهم بالحكم (فترة الديكتاتورية الحاكمة).

3) طور الفراغ والدعة، لتحصي ثمرات ونتائج الحكم التي تمنحه الترف والراحة وفي هذا الطور ترى صاحب الدولة يشيد المباني ويكثر من جبي الأموال.

(*) لقول ابن خلدون بالحتمية التاريخية وذلك من نصه في المناظرة بين أطوار الدولة وعمر الانسان، وغيرها من النصوص كما جاء في المقدمة، ج1، ص170، واعتماداً على قوله تعالى: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلُۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلٗا﴾ [الفتح: 23] وغيرها من الآيات التي تدل على الحتمية والجبرية.

(3) جمال شعبان، قراءة جديدة في فكر ابن خلدون، كتاب: مجموعة مؤلفين، **فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة**، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، شباط 2007، ص80-81.

4) طور القنوع والمسالمة، وفي هذا الطور يكون الحاكم أو صاحب الدولة قاعاً بما تركه له أسلافه وما بناه وخلفه أولوه وهذا النوع من الحكام يقلد السابقين ويقتفي أثرهم.

5) طور الإسراف والتبذير، وفيه يكون صاحب الدولة متلفاً لما جمع من الأموال مما أبقاه أسلافه أو تركه له السابقون عليه فيبذخ في صرف الأموال في سبيل شهوته ومصالحه الخاصة ويكرم بطانته ومجالسه فيكون مخرباً لما أسسه سلفيه، هكذا يرى ابن خلدون بأن الدولة في ميلادها وتطورها ونموها وهرمها تشبه الكائن الحي وحسب نظام حتمي دقيق يحدد انتقالة الدولة من طور إلى آخر حتى الانهيار.

وفي هذه الأطوار محاكاة لادوار الدولة الثلاث مختزلة في البداوة والتحضر والانهيار إذ أن السعي إلى الملك الذي هو الطور الأول عند ابن خلدون هو غاية القبيلة وهدفها، ولايتم هذا الطور إلا بالتضامن المستند إلى العصبية الأسرية والدينية لان الدين له هنا قدرة على تأليف القلوب وعلى الانقياد للحاكم، أما في طور الاستبداد والانفراد بالملك ومدافعة المنافسين، فانه لا يلبث أن يستتب الأمر حتى يدخل في طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك، ويبدأ بتكوين جيش مأجور وينظم الحكم ليثبت له وحده الأمر وهذا هو الطور الثاني. يصف ابن خلدون هذا الطور بقوله والطور الثالث طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك الذي يأتي حينما يشبع المستبد إرادته في الحكم ليبدأ في إشباع باقي شهواته ويجني ثمار ما فعل وأول ما تتجه إليه شهوة المستبد هي تنظيم مالية الدولة والطور الرابع طور القنوع بالملك ومسالمة الأعداء والخضوع والتقليد في الحكم لمن سبقه ومن ثم يأتي الطور الأخير على الدولة وهو إتلاف لما جمع أولوه في سبيل الشهوات واصطناع أخوان السوء، وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولى عليها المرض المزمن الذي لا تكاد نتخلص منه ولا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض[4].

---

(4) راجع: جمال شعبان، قراءة جديدة في فكر ابن خلدون، **مصدر سابق**، ص80-81.

وقد جعل طور التحضر طوراً للانهيار بالقوة؛ لان المسألة الحتمية في قراءته للتاريخ تقتضي مرور الدولة بهذه المراحل الثلاث، وعليه فان أي دولة تصل إلى مرحلة التحضر أو الترف، لديه فإنها آيلة إلى الانهيار. ولقد لحظنا مع ابن خلدون الحضارة وكأنها ليست مفهوما ذا واقع فوق واقعية الدولة، بل هو مرحلة انتقالية لحياة الدولة وذلك يجعل مفهومنا في الأساس يرتبك عن تحديد معنى الحضارة. لكن الذي يبقيه صامدا أننا نتكلم عن تلك المرحلة الانتقالية التي تجعل الهوية الواسعة بثقافتها ومدنيتها تمتلك فعلا واقعا وفلسفة متمفصلة على مسارات حياتها.

فلسفة الحضارة عند ازفلد شبنجلر(*) (1880-1936):

الشعوب والحضارة:

في نظرة مغايرة لما هو متعارف من أن الشعوب والأمم تجمعها روابط مختلفة ومعينة منها الدم واللغة، تشكل معنى الحضارة، كما ذكرنا آنفاً. نجد شبنجلر يعتقد بأن الشعوب ليست وحدات لغوية أو سياسية أو ذات دم نقي، إنما هي وحدات روحية لأن الحضارة هي التي تعطي الروح للشعوب وهكذا عرف الشعوب، وفي هذا المعنى دلالة كبيرة على معنى التضامن والأبعاد الجمعية للانتماء الهوياتي، وعليه أمكن أن يقسمها على:

1. **شعوب سابقة على الحضارة** وهي ما يسميها بالشعوب الأولية وهي جماعات فرارة غير متجانسة التي تتكون وتنحل بلا قاعدة معروفة.
2. **شعوب متأخرة على الحضارة**: وهي ما يسميها بشعوب الفلاحين.
3. **والشعوب المتحضرة**: وهي تلك التي تنشأ حين تستيقظ روح الحضارة فالحضارة الغربية استيقظت في القرن العاشر.

(*) **ازفلد شبنجلر**: فيلسوف حضارة ألماني، أحدث تأثيراً هائلاً بكتابه " **انحلال الغرب**"، ولد بلاكنبورج في 29 مايو 1880 وتوفي في 8 مايو سنة 1936 في منشن، وأمضى حياته وحيداً في عزلة هائلة وحرية كاملة منقطعاً للبحث والقراءة والتأليف وكان كتابه "انحلال الغرب" مصدر ثروة كفلت له المعاش طوال حياته.

وكانت نظرة المؤرخين تعد الشعوب هي التي تنشئ الحضارات وأنها وحدات خالقة للتاريخ، الى أن جاء شبنجلر فقلب هذه النظرة رأساً على عقب فقال: "يجب أن نؤكد بكل ما أوتينا من قوة أن الحضارات العليا شيء أصيل كل الأصالة بينما الشعوب على العكس من ذلك ليست المنتجة وإنما هي إنتاجها"[5]. أي إن الشعوب هي نتيجة تحقق التحضر ونشوء الحضارة، وهذا قد ينقض التصنيف السابق الذي سرده بدوي عن شبنجلر في وصفه لشعوب السابقة واللاحقة على الحضارة والتي لم تشهد تشكل تلك الروح، ومع كل ذلك فهي حملت اسم الشعب. وارى أن الحضارة عند شبنجلر هي التي تصنع الأمة وليس الشعب أي تلك التي تملك أبعادها الإنسانية التضامنية والمتكونة في التاريخ.

الحضارة كائن عضوي:

يرى شبنجلر أن التاريخ يتكون من كائنات عضوية هي الحضارات وكل حضارة منها تشبه الكائن العضوي تمام الشبه، فتاريخ كل حضارة هو كتاريخ الإنسان أو الحيوان أو الشجرة سواء بسواء، ولما كانت الحضارة كالكائن الحي العضوي فإنها تمر بنفس الأدوار التي يمر بها هذا الكائن الحي إبان تطوره فلكل حضارة طفولتها وشبابها ونضجها وشيخوختها، أو يمثل ادوار الحضارة بادوار السنة وكأنما لكل حضارة ربيعها وصيفها وخريفها وشتائها فإذا ما وصلت الحضارة إلى قمة تطورها وحققت كل ما فيها من إمكانيات واستنفدت قواها الخالقة بدأت شيخوختها[6]. وبذلك فهو يقارن بين مراحل حياة الروح للشعوب المتحضرة وبين حياة الإنسان الفرد وما يمر به من أطوار وادوار مختلفة تنتهي به إلى الشيخوخة وهو بذلك يسير نحو حتمية تاريخية لانهيار الحضارات.

يستعمل شبنجلر **منهج التماثل** ليبين أن التركيب الداخلي والظواهر

---

(5) عبد الرحمن بدوي، **شبنجلر**، سلسلة خلاصة الفكر الأوربي - سلسلة المفكرين مكتبة النهضة المصرية، القاهرة - مصر، 1941، ص268-270.

(6) عبد الرحمن بدوي، **الموسوعة الفلسفية**، ج2، ص10-11.

الدينية والفنية والعلمية التي تمر على أي حضارة من الحضارات هي عين ما تمر به الحضارات الأخرى. ولا توجد ظاهرة واحدة ذات قيمة عميقة في الصورة التاريخية لحضارة ما دون أن يوجد ما يناظرها تماماً في غيرها من الحضارات. وكذلك فلا يوجد اتصال بين الحضارات بعضها وبعض ولا تأثير وتأثر من بعضها في البعض الآخر وعليه فإن تشبيه شبنجلر للحضارة بالكائن الحي جعله من الدقة حيث عد الحضارة مشتركة مع غيرها لأنها تمتلك نفس المواصفات العضوية- إن صح التعبير- وبذلك فإن لكل واحدة منها مع الاشتراك ذلك القدر من الانفصال الذي يعطي خصوصية لكل واحدة منها عن الأخرى(7). وفكرة الانفصال هذه تذكرنا بمفهوم المونادا لدى لايبنتز فهي جواهر مغلقة على نفسها ولا تتأثر بالخارج وإنما تطل عليه عبر نوافذ.

أما ما يسميه شبنجلر **بظاهرة التشكل الكاذب** والمقصود منه انتشار حضارة غريبة وأقدم زمناً وتتموضع بصورة واسعة فوق ارض احد البلدان إذ تمسي الحضارة الفتية التي ولدت في تربة هذا البلد عاجزة عن أن تخطف أنفاسها نتيجة لتموضع تلك الحضارة الأقدم منها زمناً وهذه الحضارات الفتية لا تفشل فقط في تحقيق أشكال تعبيرها الخاصة والنقية بل إنما تفشل أيضاً في تطوير شعورها الخاص بذاتها تطويراً كاملاً فكل ما يتدفق من الروح الفتية لهذه الحضارة قد جرت صياغته في قوالب قديمة وهكذا يتصلب الشعور الفتي داخل إنجازات هرمة(8). هكذا نجد شبنجلر يغلق الحضارات في نوع من التوحد الحضاري الذي إن كان ولابد أن تتأثر الحضارات معه فهو تأثر سلبي انحساري يجعل الحضارة المتأثرة آيلة الى الانهيار وذلك بداعي من دورة الحياة البيولوجية لها.

---

(7) المرجع السابق، ص11-12.

(8) شبنجلر، ازفلد، **تدهور الحضارة الغربية**، ج3، ترجمة احمد الشيباني، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت- لبنان، 1964، ص10.

- فلسفة الحضارة عند ارنولد توينبي[*] (1889-1975):

- التحدي والاستجابة:

يعتقد توينبي بنظرية نشوء الحضارات على أساس التحدي والاستجابة إذ إن الجماعات البشرية في دور النشوء الحضاري تخضع لتحديات عدة تجعلها على محك الوجود والعدم فأما أن تستجيب استجابة ايجابية تساعدها على الاستقرار والسيطرة على البيئة ومنه فقد استطاعت أن توائم بينها وبين حياة جديدة بشروط جديدة[9] ومن لم يستجب لذلك التحدي كان الاندثار مصيره، فاستمرار التحدي وتكراره على حضارة من الحضارات ينتهي بغزو عميق لتلك الحضارة إذا ما فشلت في خلق استجابات تطرحها مقابل تلك التحديات.

فالتحديات المتكررة من دون أن تحقق استجابات إزاءها هي بالحقيقة مصدر سلسلة الفواجع التي شهدتها الإنسانية[10] ويرى توينبي إن العامل الأساس في انهيار الحضارات هو عامل الإنشطار الذي يحصل في المجتمع وقسمه على نوعين:

1. الإنشطار العمودي.
2. الإنشطار الأفقي.

(*) **أرنولد جوسف توينبي**: ولد في 14 أبريل 1889 في لندن وتوفي في 22 أكتوبر 1975 أهم أعماله " دراسة للتاريخ" وهو من أشهر المؤرخين في القرن العشرين، ودرَسَ اليونانية واللاتينية في أكسفورد وتقلَّب في عدَّة مناصب، منها: أستاذ الدراسات اليونانيَّة والبيزنطيَّة في جامعة لندن ومدير دائرة الدراسات في وزارة الخارجية البريطانية؛ وتُوفِّيَ في عام 1975. وهو يَرى، خِلافاً لمُعظم المؤرِّخين الذين يعدون الأُمَم أو الدُول القوميَّة مَجالاً لدراسة التاريخ، أنَّ المُجتمعات (أو الحضارات) الأكثر اتِّساعاً زماناً ومكاناً هي المجالات المعقولة للدراسة التاريخيَّة. وهو يُفرِّقُ بين المُجتمعات البِدائيَّة والحَضاريَّة؛ وهذه الأخيرة أقلُّ عدداً من الأُولى، فهي تبلغُ واحداً وعشرين مُجتمعاً اندثَرَ مُعظمُها، ولم يبقَ غيرُ سبع حضارات تمرُّ ستٌّ منها بدَور الانحلال، وهي: الحضارة الأُرثوذكسية المسيحية البيزنطية، والأُرثوذكسية الروسية، والإسلامية، والهندوكية، والصينية، والكورية-اليابانية؛ أمَّا السابعة، أي الحضارة الغربية، فلا يُعرَف مصيرُها حتَّى الآن.

(9) محيي الدين إسماعيل، **توينبي منهج التاريخ وفلسفة التاريخ**، ص93.

(10) المرجع السابق، ص121.

والانشطار العمودي هو سبب الانهيار ويقصد به التحلل بين الجماعات البشرية المنسجمة من الناحية الجغرافية وذلك التحلل هو الاضطرابات الكبرى التي شهدتها المجتمعات والتي انتهت بانحلال المجتمع وحضارته، أما الانشطارات الأفقية فتكون بين المجتمعات البشرية الممتزجة ولكن المنعزلة عن بعضها البعض من الناحية الاجتماعية(11).

والحضارة إنما تنشأ عندما تتعرض إلى نوع من التحدي الذي يفرض استجابة تؤدي إلى الارتقاء والبقاء وهذا النوع من التحدي يجب أن يكون بمستوى (الوسط الذهبي) أي لا إفراط ولا تفريط فالتحدي البسيط لا يكون حافزاً ارتقائياً وكذلك التحدي العنيف الهائل قد تعجز الحضارة عن تحقيق استجابة ملائمة له فيصيبها الانحلال والدثور(12).

- **الصراع بين الحضارات:**

ترى ما الحادثة التي سيقع عليها اختيار مؤرخي المستقبل ويرون أنها ابرز الحوادث في عصرنا؟، هذا التساؤل الذي يفتتح توينبي الحديث به من فصل صراع الحضارات في كتابه "الحضارة في الميزان"، ويجيب بقوله: "أظن أنها لن تكون إحدى الحوادث السياسية والاقتصادية المثيرة أو المفجعة التي تشغل عناوين الصحف وتحتل مكانة الصدارة في أذهاننا..ولكنها ستكون من الحوادث التي لا نكاد نشعر بها... أظن أن مؤرخي المستقبل سيقولون أن الحادثة الكبرى في القرن العشرين(*) هي اصطدام الحضارة الغربية بسائر المجتمعات الأخرى القائمة في العالم إبان ذلك العصر"(13). ويمكن عدّ الفكرة التي أنتجها توينبي عن صراع الحضارات هي التي ألهمت في ما بعد صموئيل هانتنغتون لصياغة كتابه صراع الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي من حيث أن الحضارة

(11) المرجع السابق، 122.

(12) محيي الدين إسماعيل، **توينبي منهج التاريخ وفلسفة التاريخ**، ص122.

(*) لان سنة تأليف الكتاب (1947 م).

(13) توينبي، ارنولد، **الحضارة في الميزان**، ترجمة أمين محمود الشريف ومراجعة محمد بدران، سلسلة آفاق ثقافية، وزارة الثقافة السورية، 2006، ص247-248.

الغربية ستصطدم بتحالف الحضارتين الإسلامية والكنفوشوسية الصينية.

ويرى توينبي أن الصدام بين الحضارات يأخذ شكل هجمات وهجمات مضادة أو غزوات وغزوات مضادة[14]، لكن الحتمية التاريخية غير واردة في نظرية توينبي لا في التحدي والاستجابة ولا في صراع الحضارات بشكل نهائي، إذ يرى أن بوسع الإنسان أن يتخذ له مسالك ومدارج يستطيع منها أن يخلق استجابات قادرة على مواجهة التحديات[15]. ولا يرى في القوانين الطبيعية قدراً صارماً لايمكن الفكاك منه، فالقوانين الطبيعية كالدورة السنوية والدورات الفلكية، إنما هي من مظاهر القوانين الطبيعية الصارمة التي تتحدى الإنسان ولكن الإنسان قد استطاع منذ البدء أن يستجيب لهذه التحديات الطبيعية، لذلك يلحظ توينبي ان هنالك معدل زمني في التاريخ يكاد يكون ثابتاً في جميع عهود تطور الإنسان واجتماعيته، وكذلك هنالك فترات تعجيل في التاريخ الإنساني كما أن هناك حركات إبطاء[16]. وبذلك فلا ثبات لقانون تأريخي أو وجود لحتمية تاريخية وحتى في تساؤله عن حدوث صراع الحضارات في النصوص السابقة فإنه يجيب بالظن قائلاً: أظن أن مؤرخي المستقبل.

- **دراسة تاريخ الحضارات:**

يعتقد توينبي بوجوب فهم وعرض ودراسة تاريخ جميع الحضارات المعروفة وحدد لذلك طريقتين هما:

1) أن ندرس الاتصال الذي تم بين الحضارات وهذا الاتصال بين الحضارات مفيد جداً من الناحية التاريخية لا لأنه يجمع طائفة من الحضارات في بؤرة واحدة يتركز فيها النظر وحسب، ولكن لأن الديانات الكبرى قد تولدت عن الاتصال، إذ يرى أن نشوء الديانات (الهندوسية والبوذية والمسيحية والإسلام) كان بسبب الاتصال بين الحضارات السريانية

(14) محيي الدين إسماعيل، **توينبي منهج التاريخ وفلسفة التاريخ**، ص134.

(15) المرجع السابق، ص140.

(16) المرجع السابق، ص140-144.

والبابلية والإغريقية والهندية ويعتقد أن مستقبل الجنس البشري في هذا العالم منوط بهذه الديانات الكبرى وليس منوطاً بالحضارات التي أدى الاتصال بينها إلى ظهور الديانات الكبرى(17).

2) والطريق الثاني في دراسة تاريخ جميع الحضارات المعروفة: هو دراسة تواريخها الفردية دراسة موازنة والنظر إلى هذه التواريخ على أنها أمثلة متعددة لنوع خاص من الأنواع التي تندرج تحت جنس (المجتمع الإنساني).

ولعلنا بهذه الطريقة نستطيع أن نرسم الشكل العام لنوع المجتمع الذي يسمى حضارة أن نميز تجاربها المشتركة التي تعد نوعية من تجاربها الخاصة التي تعد فردية(18). وبكلمة أخرى فان رأي توينبي في دراسة الحضارات يتضمن جانبين؛ الأول: من خلال التواصل الثقافي والحضاري وانعكاسه على الحضارات الأخرى، والثاني: من خلال قراءة ذات الحضارة ومكنوناتها الثقافية والاجتماعية وغيرها.

- فلسفة الحضارة عند اشفايتزر: الأخلاق محوراً للحضارة

يعرف اشفايتزر الحضارة على أنها "بذل المجهود بوصفنا كائنات إنسانية من اجل تكميل النوع الإنساني وتحقيق التقدم من أي نوع كان في أحوال الإنسانية وأحوال العالم الواقعي"(19). ولا ينفك مبحث من مباحث كتاب فلسفة الحضارة لشفايتزر عن الإشارة صراحة أو ضمناً للفكرة الأخلاقية للحضارة وان "مستقبل الحضارة يتوقف على ما إذا كان يمكن للفكر أن يصل إلى نظرية في الكون لها ارتباط أكثر أهمية واشد وثوقاً بالتفاؤل وبالدوافع الأخلاقية"(20). ولكل ذلك نجده يصرح انه "لمّا بحثت

---

(17) توينبي، ارنولد، **تاريخ البشرية**، ، ج1 (ملخص الفصل الأول).

(18) توينبي، ارنولد، **الحضارة في الميزان**، ص216 - 217.

(19) اشفايتزر، ألبرت، **فلسفة الحضارة**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، زكي نجيب محمود، وزارة الثقافة والإرشاد القومي المصرية، المؤسسة العامة للتأليف والترجمة، مصر، مارس 1963، ص5.

(20) اشفايتزر، ألبرت، **فلسفة الحضارة**، ص79.

في ماهية الحضارة وطبيعتها تبين لي في ختام المطاف أن الحضارة في جوهرها أخلاقية وأنا اعلم إن تقرير الأمر على هذا النحو اعني القول بأن مشكلة الحضارة مشكلة أخلاقية سيثير الدهشة بل الاشمئزاز في نفوس أبناء هذا العصر"[21].

مقومات الحضارة:

من أهم مقومات الحضارة كما يرى اشفايتزر هو أنها تقلل الأعباء المفروضة على الأفراد والجماهير والناشئة - أي الأعباء - عن الكفاح في الوجود وتخفيف الكفاح يتحقق بتقوية سيادة العقل على الطبيعة الخارجية والطبيعة الإنسانية ولهذا فإن الحضارة مزدوجة الطبيعة فهي تحقق نفسها في سيادة العقل أولاً على القوى الطبيعية وثانياً على نوازع الإنسان[22]، أي أن الحضارة هي ما يقوم على تخفيف الحمل والعبء المتمثل بالطبيعة الخارجية والطبيعة البشرية فيجب على الإنسان من خلال فكرة الحضارة والتحضر تسخير تلك الطبيعتين لصالح عقله وسيادته وبها أي بالحضارة يقوم كل ذلك.

كما ويرى اشفايتزر إن الذين ينظرون إلى انحلال الحضارة على انه أمر عادي طبيعي إنما يُعزّون أنفسهم بالقول بأنها ليست الحضارة التي افلت، بل حضارة من الحضارات أضحت فريسة الانحلال، وبأنه سيكون ثمة عصر جديد، وجنس جديد تزدهر فيه حضارة جديدة، ولكن هذا خطأ، لأن الأرض لم يعد لديها احتياطي من الشعوب الموهوبة والتي يمكنها أن تنهض بنا أو تأخذ مكاننا وتحل محلنا في مستقبل بعيد كقادة للحياة الروحية[23]، وعليه ومع انهيار الحضارة "فمن العبث الاعتقاد بميلاد حضارتنا - والنص لشفايتزر- من جديد فعلينا أن نعد حضارة الجنس البشري كله لا جنسنا وحده في الحاضر والمستقبل قد ضاعت"[24]، ثم يعاود اشفايتزر تفاؤله واعتماده على المبدأ الأخلاقي في نهضة الحضارة من جديد فيقول: "لكن

---

(21) المصدر السابق، ص3.
(22) المصدر السابق، ص34-35.
(23) المصدر السابق، ص55.
(24) اشفايتزر، ألبرت، **فلسفة الحضارة**، ص56.

ليس ثمة ضرورة إلى هذا اليأس لأنه إذا كان العنصر الأخلاقي هو العنصر الجوهري في الحضارة فإن انحلال يستحيل إلى نهضة بمجرد أن يقود النشاط الأخلاقي إلى العمل من جديد في معتقداتنا وفي الأفكار التي نحاول أن نطّبع بها"[25]. وبذلك يتبين الأثر الواضح لفكرة الأخلاق وأثرها في نظرية فلسفة الحضارة عند اشفايتزر.

فلسفة الحضارة عند المدرسي[*]: البعد الإنساني في الحضارة:

إنما تبدأ الحضارة - أي حضارة - من الإنسان نفسه فهو هدفها كما هو وسيلتها وما من حضارة بزغت في التأريخ إلا وكانت بدايتها إيقاظ (الإنسان) في الإنسان لأن الإنسان قد يملك كل شيء يملك الأرض المعطاء والسواعد القوية والأمن، ولكنه يفقد في الوقت نفسه كل شيء لأنه يفقد ذاته وينسى نفسه وهنا يحتاج إلى من يعيده إليها ويهتف به قائلاً: ألا عد إلى نفسك أيها الإنسان، وإذا استجاب لهذا النداء انطلقت حضارته[26]، هكذا يرى المدرسي إن المحور الأساس في بناء وانطلاق أي حضارة إنما يكمن في الإنسان الذي يمثل جوهر ووسيلة وغاية كل الحضارات، حتى انه في تعريفه للحضارة نجده يجعل التعريف يصطبغ بالصبغة الإنسانية فيقول: "إن مفردة الحضارة مستمدة من الحضور بمعنى إن يكون هنالك أناس حاضرين إلى آخرين حاضرين"[27] وذلك يدل على مفهومية التضامن التي

---

(25) المصدر السابق والصفحة.

(*) **محمد تقي المدرسي**: عالم ديني وكاتب ومفكر إسلامي، له عددٌ من الكتب والمؤلفات والبحوث تجاوزت ألـ (200) كتاب وبحث وكراس، وله في مجال الحضارة العديد من الكتابات منها (التمدن الإسلامي، معالم الحضارة الإسلامية، كيف نبني حضارتنا الإسلامية) كما وله العديد من الكتابات في مجال الثقافة والفكر منها (الإسلام ثقافة الحياة، الثقافة الرسالية، المجتمع الإسلامي، المنطق الإسلامي، الفكر الإسلامي)، ويعد من المرجعيات الدينية الشيعية ولمراجعة تراجم حياته (كتاب تطلع امة، وكراس المدرسي سيرة ومسيرة إصدار مكتبه في كربلاء.).

(26) محمد تقي المدرسي، **التمدن الإسلامي**، دار البيان العربي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1973، ص33.

(27) المدرسي، محمد تقي، **معالم الحضارة الإسلامية**، دار محبي الحسين، طهران ط1، 2003، ص52.

أشرت لها في بداية بحثي. فالتفاعل الإنساني والاشتراك والإحساس المشترك والجمعي هو مايشكل معنى الحضور. لذلك فهو يرى أن الحضارة بقدر ماتمثله من معنى للحضور فهي تستبطن التعاون والتفاعل مع الآخرين ابتداءً من الحضور المادي وإنتهاءاً بالتفاعل المعنوي(28).

الدورات التاريخية ومراحل الحضارة:

يعتقد المدرسي إن الدورات التاريخية التي ترى عادة عبر التاريخ البشري إذ أن الأمم تنشأ ثم تنكمش ثم تتحدى ثم تنكسر وقد يحدث في بعض الحالات إنها تنبعث من جديد ثم تتقدم ثم تنتهي، إن هذه الدورات التي غالباً ما نجدها صحيحة في تاريخ الحضارات لا تقع بطريقة واحدة في كل مكان ولا يمكن أن نعدها قضية مطلقة... فالدورات التاريخية ليست هكذا وإنما تحتفظ بالجانب الإنساني فيها وهو الجانب الإرادي المتميز إذ إن كل عامل يؤثر في ظرف تاريخي معين تأثيراً بمقدار مختلف عن تأثيره في ظروف أخرى وعليه يقسم المدرسي مراحل الحضارة على ستة مراحل هي:

1) **المرحلة البدائية**: وهي عبارة عن وجود مجموعة من البشر أجسادهم مجتمعة وأفكارهم مفترقة لا يحملون رسالة ولا يطمحون إلى تحقيق هدف.. ولا يعنيهم إلا الحصول على ضرورات حياتهم وعيشهم(29).

2) **المرحلة الرسالية**: ثم تنبعث فيها الفكرة الرسالية وعادة ما تكون مستوحاة من نبي بعث إليهم مباشرة من قبل الله أو وسيط بشري من غير الأنبياء وحين تنبعث فيهم هذه الرسالة فإنها تقوم بدور إشعارهم بوضعهم المتردي الذي يتوجب عليهم تغييره.. وهنا تنغرس النواة الأولى للحضارة التي لا تلبث أن تنمو حتى تحقق حضارة جديدة وقائمة على الأسس المستوحاة من الانبعاث الرسالي(30).

---

(28) المصدر السابق، ص32.

(29) المدرسي، محمد تقي، **كيف نبني حضارتنا الإسلامية**، دار محبي الحسين، طهران - إيران، الطبعة الأولى 2004، ص76.

(30) المصدر السابق، ص76.

3) مرحلة الاصطدام: ويرى المدرسي ان هذه الحضارة تصطدم أول ما تنمو بما حولها من أفكار ومجتمعات صدمة عنيفة قد تؤثر فيها سلباً فتنهزم أمام من تصطدم به وتصاب بنواقص كثيرة، وعليه يستدعي ذلك العمل حسب المرحلة الرابعة (مرحلة التنظيم)(31).

4) مرحلة المراجعة والتنظيم: ولكن هذه الرسالة لا تلبث أن تجدد نفسها وتنظم وتراجع امورها وذلك بعد سنين قد تطول وقد تقصر، ويتجدد إيمان أتباعها بها، لأنهم بعد أن ينهزموا شيئاً ما أمام الصعوبات والأعداء فإنهم يعودون ليقيموا ويطرحوا على أنفسهم هذه الأسئلة: لماذا انهزمنا؟ وما هي الثغرات؟ وكيف نتقدم؟، وهكذا تنبعث فيهم الروح مرة أخرى فيتحركون، وتدوم هذه المرحلة فترة طويلة نسبياً تنمو خلالها الحضارة وتتقدم(32).

5) مرحلة التحجر: ولكن مع استمرار الوقت وطول الزمن تهترئ الذاكرة الحضارية وتنسى تجاربها تقريباً سواء التجارب الإيمانية كالشجاعة والتضحية أو التجارب المادية التي حصلت عليها.. ويقول ربنا سبحانه وتعالى: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلْحَقِّ وَلَا يَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ ٱلْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ﴾ [الحديد: 16]. وتعني فكرة قسوة القلب التحجر وإصابة الأمة او المجتمع بحالة التعب والإرهاق فتصبح في وضع لا تعطي فيه ولا تأخذ ولا تتأثر بحقائق الحياة، ولا تستجيب للعوامل الطبيعية والسنن الصحيحة فتصبح مثل الحجر الذي لا يتفاعل مع ما حوله، والمقصود بالتعب والإرهاق هنا والذي يعبر عنه القران الكريم " قسوة القلب" هو التبلد الفكري والتوقف الذهني، وحسب تعبير بعض المؤرخين توقف الإبداع في عقل الحضارة(33).

6) مرحلة التغني بالأمجاد: بعد هذه المرحلة تبدأ مرحلة الصراعات

---

(31) المصدر السابق والصفحة.

(32) المصدر السابق، ص77.

(33) المدرسي، محمد تقي، **كيف نبني حضارتنا الإسلامية**، دار محبي الحسين، طهران - إيران، الطبعة الأولى 2004، ص77.

الداخلية، حيث الأنانيات والنزعات القومية والنعرات العنصرية والطائفية، وهي مرحلة صعبة، تتشرذم فيها عناصر الحضارة، وربما تصل إلى مشارف النهاية، ومن ثم يسقط الكيان، ويتفتت المجتمع، وتنسى الأفكار، فالحالة العاطفية التي تنبع من الانتماء إلى الأمجاد والمكاسب التاريخية والافتخار بها، تعود لتصنع شيئاً ما، وعادة ما يكون ذلك الشيء دولة كبيرة ظاهراً، ولكن من دون أن يكون فيها أي نوع من الإبداع والتطوير أو العطاء أو حمل رسالة حقيقية وإنما هي فقط طيف الحضارة أو حلمها، هذه المرحلة غالباً ما تكون قصيرة الأمد، وبعدها ينتهي كل شيء وبانتهائها، تذهب آخر فرصة لهذه الحضارة في البقاء[34].

اللاحتمية التاريخية والإرادة الإنسانية:

بعد أن يقسم المدرسي مراحل الحضارة على الأقسام السابقة ويميز كل منها عن الأخرى، نجده يتطرق إلى قضية الحتمية التاريخية في هذه المراحل فيقول: "إن كل الحضارات عبر التاريخ وحسب ما يذكر المؤرخون مرت بهذه المراحل ولكن هل هذه المراحل حتمية وإنها دائمة بشكل واحد؟، كلا إنها ليست حتمية لأن الحضارة يمكنها أن تستوعب تجارب الحضارات الأخرى في أول مراحلها... وبذلك يمكنها أن تبقى فترة أطول"[35]، وهل هنالك عامل يجعل الأمم تقاوم الانهيار ويغذي فيها محاولات الاستمرار في الحضارة وتحدي عوامل السقوط؟[36] يجيب المدرسي قائلاً: "نحن نعتقد أن عامل الإرادة البشرية يلعب دوراً جذرياً وأساسياً في هذا المجال ولعامل الإرادة قوانينه وأنظمته الذاتية والبعيدة عن تأثير العوامل الأخرى، إن إثارة الاهتمام في المجتمعات البشرية بعامل الإرادة ودوره الأساسي في الحفاظ على المسيرة الحضارية يعطيها القدرة على الاستفادة من هذا العامل العظيم الذي يعتبر المنطلق الرئيسي لحركات

(34) المصدر السابق، ص78.
(35) المصدر السابق، ص79.
(36) المصدر السابق، ص82.

التغيير والإصلاح الجذريين في كل منعطفات التاريخ"[37]، فعملية التغيير الجذري ما هي إلا الإفادة الجيدة من عامل الإرادة البشرية ومن قدرة الإنسان على تحدي واقعه الذي قد يكون متجهاً نحو الانهيار، ولكن ليس بالعناصر المادية، وإنما بالأفكار الروحية والقيم[38]. وبذلك يتبين مدى رفض المدرسي لفكرة الحتمية التاريخية في مسيرة الحضارات بل أن إرادة الإنسان هي الحاكمة وصاحبة القرار والمصير على مر العصور.

- فلسفة الحضارة عند محمد خاتمي[*]:

العناصر المؤثرة في ظهور الحضارات:

في إجابة لتساؤل ما العناصر المؤثرة في ظهور أو اختفاء وانهيار الحضارات؟ يحدد خاتمي عنصرين رئيسين في التأثير في الظهور والسمو والانحطاط للحضارة: الأول، حيوية عقل الإنسان واتقاده، والآخر، ما يظهر في حياته من حاجات جديدة. فالإنسان بفطرته ذو عقل باحث يتطلع إلى معرفة كل ما يحيط به، وكل حضارة إنما تبنى على أفكار ورؤى عن الوجود ولطبيعة والإنسان وما دامت تلك الأفكار والرؤى - حسب خاتمي - توفر إجابات عن أسئلة الناس والمجتمع وتلبية احتياجاتهم، فان الحياة تبقى فاعلة ونشطة وممتعة، ولكن إذا ضاقت آفاق الحضارة التي ترسم طريق الحياة عن استيعاب أفكارهم، أي أفكار الشعب وتطلعاته تراه يلجأ إلى

---

(37) المدرسي، محمد تقي، **كيف نبني حضارتنا الإسلامية**، دار محبي الحسين، طهران - إيران، الطبعة الأولى 2004، 82.

(38) المصدر السابق والصفحة.

(*) **محمد خاتمي**: من مواليد أردكان يزد - إيران، عام 1943، أكمل الثانوية في مسقط رأسه وانتقل إلى مدينة قم للدراسة الدينية الإسلامية، ثم إلى أصفهان حيث نال فيها إجازة في الفلسفة من جامعتها عام 1969، وحصل على درجة الماجستير في التربية من جامعة طهران، تولى بين عام 1978-1980 رئاسة المركز الإسلامية في هامبورغ، انتخب عام 1980 عضواً في مجلس الشورى الإسلامي، نال في خريف 1982 ثقة نواب الشعب لتولي وزارة الثقافة والإعلام واستمر فيه حتى عام 1992، انتخب في الرابع والعشرين من أيار 1997 رئيساً لإيران، له العشرات من الكتب والأبحاث والدراسات.

إنتاج أفكار جديدة ومن ثم حضارة جديدة وهذا هو السر الذي يقف وراء ولادة الحضارات وتفتحها وازدهارها وموتها[39]. وما تحول الحضارات هذا وتبدلها كما يرى خاتمي إلا أمراً محتوماً وان الفطرة السليمة أو العقلية البسيطة للإنسان تستطيع أن تقدم شهادة على هذه الحتمية. والقصد مما سبق إن الإنسان هو مشروع تحول دائم وان الزمن سائر نحو التبدل وتلك طبيعته، تلك الحركة باتجاه آفاق غير مسبوقة لأنها المستقبل[40]. ذلك أن الإنسان وحياته وهوياته الكبرى بما فيها الحضارة مشاريع حراك وتحول وعدم الثبات.

تأسيساً على ما سبق، فإن الحضارة بولادتها أو موتها فإنها تسبب أزمة[*] في المجتمع الذي تنشأ فيه وهذه ألازمة تكون على دفعتين على الأقل، مرة عند ولادتها ومرة أخرى عند موتها، فإذا ما حان وقت العصر الجديد لقوم ما، ومهدت الأرضية لظهور الحضارة الجديدة، أصيب المجتمع بالغليان لان الحضارة الجديدة تقتضي صورة جديدة عن الحياة ونظراً لان المجتمع يعيش عادات ذهنية وعاطفية وسنناً اجتماعية تماشي وضعه السابق، قد انس بها وتطبع، فإن التخلي عن الصورة وتركها والقبول بالوضع الجديد يخلق أزمة، أما ألازمة الأخرى التي ترافق مرحلة موت أو احتضار الحضارة هي حينما تكون الحضارة غير قادرة على تلبية احتياجات الفكرية والمادية والاجتماعية للمجتمع، تموت ويفرغ المجتمع من روحها، ويبقى المظهر المكون من العادات والتقاليد والسنن والأعراف، وهذا

---

(39) زكي الميلاد، **الإسلام والمدنية - حوارات حول الفكر الإسلامي**: قضاياه ومسائله وإشكالياته، الدار العربية للعلوم، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، 2007، ص145.

(40) محمد خاتمي، **مدينة السياسة - فصول من تطور الفكر السياسي في الغرب**، دار الجديد، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، سنة2000، ص282.

(*) **الأزمة**: في المصطلح السياسي مفهوم برز في إطار نظريات التنمية السياسية وهو يعبر عن الحالة الانتقالية التي تمر بها المجتمعات وهي أزمات طارئة يتعرض لها المجتمع الانتقالي فالانتقال من حال إلى حال أحدث يبرز عدة أزمات منها أزمات الهوية والشرعية والمشاركة والتكامل وغيرها من الأزمات " نصر محمد عارف، **نظريات في التنمية السياسية المعاصرة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثانية، 1992، ص247. ".

المظهر الفارغ والفاقد للمعنى يضع المجتمع أمام أزمة الهوية[41].

تلاقح الحضارات وحوارها:

يعتقد خاتمي إن الحضارات كان فيما بينها، ولا يزال، تلاقح حضاري معرفي. إذ إن تلاقح الحضارات وتأثر بعضها بالبعض الآخر، والتواصل، والتداخل بينها، واضح للعيان. فالحضارة الإسلامية تأثرت بالحضارة اليونانية، والأخيرة بدورها تركت تأثيراً مهما على الحضارة الحديثة، ولا يقصد خاتمي من التأثير والتأثر إن الحضارات من سنخ واحد، بل إن كل حضارة حية (لها حياتها الخاصة)، ومبنية على أفكار ورؤى من الجدة والمغايرة مايجعلها تعيش استقلالاً معيناً، وهي يمكن أن تنمو وتتغذى من الحضارات السابقة لها، فتأخذ ما يلائمها ويوافقها وتهضمه، وترفض وتطرح ما لا يرضيها[42]. وفكرة التلاقح الحضاري هي ذلك التبادل بين الحضارات الذي تفرزه عملية التلاقح والتي بطبعها تجعل الكثير من العادات أو التقاليد أو الأفكار تنتقل بين الشعوب والحضارات من خلال ذلك التلاقح العفوي منه والمقصود من خلال عملية الترجمة او الفتوحات والحروب. ولذلك دعا الى تبني فكرة حوار الحضارات فهو يرى انه يجب أن "نستبدل الفكرة الخطيرة والخاطئة القائلة بالمواجهة بين الحضارات، بالدعوة إلى الحوار بين الثقافات والحضارات"[43]، وان الوقت الحالي وحسب تطورات الوضع العالمي السياسي منه والثقافي يسمح ويجعل باستطاعة أبناء العالمين من المفكرين الإسلاميين والمسيحيين (الحضارة الغربية والإسلامية) لا بل جميع مفكري العالم وأبناءه من فتح جسوراً للحوار فيما بينهم وذلك لا يتحقق إلا بعد زوال الحجب وحواجز التعصب،

(41) محمد خاتمي، **مدينة السياسة**، ص145 - 146.

(42) محمد خاتمي، **بيم موج - المشهد الثقافي في إيران: مخاوف وآمال**، دار الجديد، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، 1999، ص144.

(43) محمد خاتمي، **مطالعات في الدين والإسلام والعصر**، دار الجديد، الطبعة الثالثة، سنة 1999، ص136.

وذلك لتحقيق عالم يسوده السلم والأمان وتحترم فيه الإنسانية وحقوقها[44].

عوائق الحوار الحضاري لدى خاتمي:

يكشف خاتمي عن بعض العوائق التي تنتاب لحوار بين الحضارات والتي تحد وتعرقل عملية الحوار والتعامل الحضاري، ومن هذه المعوقات ما هو تاريخي والتي يمكن تسميتها (**حوادث الذكرى العنفية**) ومنها ما هو معاصر (الموروث من أعمال العنف والقتل والمعاصرة مما يوازي العمليات تلك وأساليب التعامل التي حاكت إلغاء الآخر وعدم الاعتراف به) وعبر عنها بـ:

1 - التاريخية: كالحروب الصليبية التي شكلت ذهنية مروعة لدى العالم الإسلامي والتي خلقت نوعا من عدم الثقة والتشكيك حسب خاتمي، والتي تحولت مع مرر الزمن إلى ما نسميه بالمتخيل أو المفهوم عن الآخر أو تصوراتنا عن الآخر والتي ازدادت سوداوية بمرور الحوادث والأزمان ويرى خاتمي أن هذه المشكلة في العالم المسيحي فقط[45]، في حين أرى أن الآخر الإسلامي واجه بالضد الموازي أو غير الموازي والمفرط من العنف والقتل بإسم الجهاد وأباد الكثير من الشعوب باسم الدين. وسواء أن كانت ردود أفعال أم فعل باسم الدين، فانه يجب معالجته من خلال تشخيص الحالة بدقة فالعنف جرف الجانبين المسيحي والإسلامي إلى خوض عدداً من المعارك والاقتتال الذي خلّف وراءه كبريات المسائل العالقة في الذهن من سلوكيات التعامل بين الإسلام والمسيحية أو الغرب ومدى فاعلية تلك السلوكيات. ويستمر خاتمي في تشخيص العوامل التي يعدها من العوائق لعملية حوار الحضارات فبعد أن عد العامل التاريخي الموازي للحروب هو الشق الأول من العوائق، فان الشق الثاني هو ما سماه بالعائق العصري.

2 - العصرية: ويقصد بها الاستعمار الحديث الذي شمل الكثير من

---

(44) محمد خاتمي، **الإسلام والعالم**، مكتبة الشروق، بيروت - لبنان، تقديم محمد سليم العوا، الطبعة الثالثة 2002، ص126.

(45) المصدر السابق، ص124.

أراضي وشعوب العالم الإسلامي، فان الحضارة الغربية بعد استقرارها وبناء أنظمتها انطلقت للعالم الشرقي والإسلامي وظهرت له باسم الاستعمار والسيطرة والهيمنة على مقدراته ومصالحه(46) وانه على مفكري العالمين الغربي والإسلامي العمل على معالجة هذين العاملين، وأخذهما بنظر الاعتبار، لأننا مقبلين أو يمكننا أن نكون علاقة قائمة على الحوار والتعايش مع الآخر (حوار الحضارات) لغاية تحقيق السلام والتعايش مع الآخر سلمياً(47).

وتنبع فكرة خاتمي ودعوته إلى الحوار بين الحضارات من حاجة الفكر الإسلامي إلى التجديد أو الاستعارة لمفاهيم ممكنة التطبيق في ضمن المنظومة الفكرية الإسلامية ومنها كانت فكرة حوار الحضارات والتي وان كانت ليست بالجديدة إلا إنها كانت أعادت للمنهج الإسلامي المتسامح حياته وانتعاشه وهو ما يجب رواجه وتعميمه كأسلوب للتعامل مع الآخر "وهذا ما ندركه من الدعوة إلى حوار الحضارات، التي بادر إلى طرحها محمد خاتمي في خطابه الذي ألقاه سنة 1998م في اجتماع الجمعية العام للأمم المتحدة، ودعوته لأن تكون السنة الأولى من القرن الحادي والعشرين سنة لحوار الحضارات، وقد صادقت الأمم المتحدة على هذا الاقتراح، وأعلنت أن سنة 2001م سنة عالمية لحوار الحضارات، ومع هذه الدعوة تتأكد حاجة الفكر الإسلامي إلى تطوير معارفه وتصوراته ومنهجياته حول العصر والعالم والحضارات، ليكون أكثر قدرة على الانخراط والتواصل والانفتاح"(48)، وتزداد الحاجة إلى الحوار بين الحضارات مع خاتمي مع انفتاح العالم على الإسلام وانفتاح الإسلام على العالم كما ولا يخفى أن الإسلام "من أكثر الديانات السماوية انتشاراً في العالم، وتأثيراً في قضايا العصر، واقتحاماً لعالم الحداثة، وبالشكل الذي يثير الاندهاش والإعجاب

---

(46) خاتمي، محمد، الإسلام والعالم، مكتبة الشروق، بيروت - لبنان، تقديم محمد سليم العوا، الطبعة الثالثة 2002، ص125.

(47) المصدر السابق، ص126.

(48) الإسلام والمدنية - حوارات حول الفكر الإسلامي؛ قضاياه ومسائله وإشكالياته، الدار العربية للعلوم، بيروت -لبنان، الطبعة الأولى، 2007، ص94.

في قدرته على التجدد والانبعاث والإحياء، والتواصل مع مختلف الثقافات واللغات والقوميات، وهذا ما ينبغي أن ندركه جيداً ونرتقي إلى مستوى هذا التقدم الذي وصل إليه الإسلام في العالم بمزيد من البناء والتجديد والتطوير "[49].

خاتمة ونتائج بحث:

في نهاية البحث يتوجب علينا الإشارة إلى بعض الملامح التي يمكن عدها نتائج او خلاصة للموضوع قيد البحث الا وهو فلسفة لحضارة - قراءة ونقد وتحليل لنماذج مختارة، ومن خلال قراءتنا للفلاسفة والمفكرين الذي تناولا موضوعة الحضارة واسباب نشؤها وانهيارها ومراحلها وهذه الدراسة هي ما يعبر عنها بفلسفة الحضارة تبين لنا ان اغلبهم تناول جدلية الحتمية التاريخية في تفسير الحضارات فبعضهم حكم بذلك والآخر سرد مراحل يمكن تمر بها الحضارات ومن ثم قال بأنها ليست حتمية او ضرورية، ومن ذلك نجد ان اغلب ان لم يكن كل من تكلم عن فلسفة الحضارة نجده لا يستطيع الخروج عن فكرة الحتمية سلبا ام إيجاباً، وأنا اعتقد أنهم كلهم ضمنوا فكرة الحتمية بإقرارهم المراحل او الأدوار او تشبيههم لها بالكائن العضوي ومما سبق يمكن نحدد بعض تلك النتائج لبحثنا:

1. ان الحتمية التاريخية في وصف وتفسير تاريخ ومسيرة الحضارات ومراحلها حاضرة عند اغلب من تناولوا موضوعة فلسفة الحضارة.
2. ان أهمية العلاقة بين الحضارات لاتقل أهمية عن دراسة الحضارة بذاتها فنجد توينبي وفكرة الصراع والاتصال وشبنجلر وفكرة الانفصال والتشكل وخاتمي وفكرة الحوار.
3. ان هنالك قراءات معكوسة ومتغايرة لدى بعض المفكرين العرب والمسلمين منها رؤية ابن خلدون ورؤية خاتمي فابن خلدون عد ان التحضر او الحضارة تأتي بعد ترف تمر به الدولة أما خاتمي فيعتقد ان

---

(49) المصدر السابق، ص94.

الحضارة تأتي مرافقة للازمة على مختلف الأصعدة الاجتماعية والسياسية والثقافية لأنها تأتي بنموذج جديد.

4. ان هنالك رؤية لم تغب عند متفلسفي الحضارة وهي إنهم دائما ما جعلوا إرادة الإنسان محورا في وصفهم او تفسيرهم او استشرافهم للتاريخ الحضاري، وتارة على ان تلك الإرادة فاعلا وأخرى على انها مفعولا به ومثالا على الاول رؤية ابن خلدون وشبنجلر والثاني رؤية كل من المدرسي وتوينبي واشفايتزر.

الفصل الثاني

فلسفة حوار الحضارات عند «روجيه غارودي»

د. الشريف طوطاو(*)

تمهيد

تشكل فكرة حوار الحضارات مقولة أساسية في مشروع غارودي الفلسفي الإنساني، بحيث يمكن القول بأن غارودي قد عرف أكثر ما عرف بهذه الفكرة، والتي تطورت بتطور فكره. لقد عرف أولا من خلال دعوته إلى حوار ماركسي ـ مسيحي، وقد ألبت عليه هذه الدعوة جناحا من الماركسيين المتشددين الذين لم يتقبلوا هذه الدعوة وواجهوها بالرفض معتبرينها تحريفا للماركسية، التي لطالما اعتبرت الدين أفيونا للشعوب، كما أن الماركسية بتبنيها لمقولة المادية بنوعيها المادية الجدلية والمادية التاريخية، لايمكن أن تلتقي مع الدين، وهذا ما رآه بعض المسيحيين الذين نظروا إلى الماركسية على أنها عدو لذود للدين، وأنه لا يوجد بينهما أي تقاطع أو اتفاق، وبالتالي يستحيل إقامة أي حوار معها، وبالرغم من هذه الاعتراضات إلا أن هذه الدعوة كان لها صدى كبير، فتبناها الاتجاه الذي عرف بلاهوت التحرير، والذي تربطه بغارودي علاقة وثيقة، ولعل هذا ما شجع غارودي، في مرحلة لاحقة من تطور مساره الفكري على توسيع مجال الحوار، ليأخذ

(*)

بعدا (طابعا) حضاريا إنسانيا، وهو ما أطلق عليه "مشروع حوار الحضارات"، الذي كرس له معظم نشاطاته وجهوده الفكرية، والتي تتجلى في بعض مؤلفاته منها مثلا: من أجل حوار الحضارات، نداء إلى الأحياء، مشروع الأمل، نحو حرب دينية، وغيرها، وكذلك إنشاء بعض المراكز التي تنشط في هذا المجال، مثل المعهد الدولي لحوار الحضارات بجنيف، ومركز الدراسات الإسلامية بقرطبة، وإن اختيار قرطبة له دلالاته في هذا الخصوص، فهذه المدينة الأندلسية تمثل رمزا للتعايش الثقافي والحضاري بين الشرق والغرب، وبين الديانات الإبراهيمية الثلاث (الإسلام، المسيحية، واليهودية)، كما قام غارودي بعدة لقاءات مع عدة زعماء ورموز من مختلف الاتجاهات لإنجاح مشروعه هذا. وإذا كان غارودي قد أفاض في شرح هذا المشروع، وذلك بإبراز خلفياته وشروطه ومبرراته وأهدافه، خصوصا في كتابه "من أجل حوار الحضارات"، فإن ما يهمنا ههنا هو إظهار الأبعاد الإنسانية لهذا المشروع. أي، أهمية هذا المشروع من الناحية الإنسانية.

إلى ذلك نتساءل: ماهي الخلفيات والأبعاد الإنسانية لهذا المشروع؟ وإلى أي مدى يمكن أن يساهم في حل مشكلات الإنسان المعاصر سواء كانت اقتصادية أم سياسية أم دينية أم ثقافية؟ وكيف يمكن أن يؤدي إلى إعادة بناء الحضارة على نحو إنساني؟

1 ـ في مفهوم حوار الحضارات

يعرف غارودي حوار الحضارات بأنه "إخصاب متبادل بين حكمة، وكذلك ثورات آسيا وإفريقيا والإسلام وأمريكا اللاتينية وبين ما يماثلها في الغرب"[1]. وانطلاقا من تحليل هذا المفهوم يمكننا استخلاص العناصر الأساسية التي يقوم عليها حوار الحضارات عنده، وهي كالتالي:

أ ـ الإخصاب: ومعناه التلاقح والإغتناء والإثراء الذي يفضي إلى مركب جديد، إلى مشروع حضارة جديدة، تكون عبارة عن حضارة

(1) غارودي، حوار الحضارات، 277.

سمفونية، تتناغم فيها عدة ثقافات وحضارات. فالحوار بهذا المعنى، يتجاوز المعنى اللغوي للفظ، والذي يشير إلى المحادثة والمجادلة والمناقشة والمجاوبة. . .إلخ[1]، أي تبادل الآراء بين طرفين أو أكثر حول موضوع أو مسألة ما، فمثل هذا الحوار وإن كان ايجابيا ومرغوبا فيه ومطلبا ضروريا، وبخاصة إذا كان حوارا بالتي هي أحسن، إلا أن هذا الحوار يركز على المقدرة الكلامية (الإفحام)، أي ظهار التفوق على المحاور الذي يعد في هذه الحالة خصما يجب هزمه، أما بالنسبة لغارودي، فإن الحوار يحمل مضمونا ايجابيا لأنه عبارة عن إخصاب ثقافي، أي عطاء متبادل، وهو ما عبر عنه "خاتمي" بقوله: "إن حوار الحضارات يتطلب أن ننصت للآخر كما نتحدث إليه بالضبط، فالإنصات فضيلة علينا أن نتحلى بها. وليس ذلك بالأمر السهل بل لابد في سبيل ذلك أن يبادر الإنسان إلى امتلاك لون خاص من الأخلاق وتهذيب النفس والرياضة العقلية. لكن الإنصات يختلف عن الصمت، فهو ليس مجرد ممارسة انفعالية نتأثر خلالها، وإنما يعبر عن فعل ونشاط نقوم به بالنحو الذي يؤدي إلى انفتاح السامع بكيانه ووجوده على ذلك العالم الذي يتولى المتحدث الكشف عنه أو يقوم بخلقه وإنشائه. وهكذا، فإن الفشل سيكون حليف عملية التحاور مادامت لم تقترن بعملية الإصغاء"[(2)].

ب ـ التبادل: إن الحوار الذي يدعو إليه غارودي هو عبارة عن إخصاب وإغناء متبادل، بمعنى أن هذا الحوار لا يكون من طرف واحد، على شاكلة العولمة، التي يراد بها هيمنة نموذج ثقافي واحد على جميع الثقافات، بما يؤدي إلى القضاء على الخصوصيات والهويات الثقافية والحضارية بغية سيادة نمط ثقافي وحضاري واحد هو النمط الغربي الذي يتجلى في النموذج الأمريكي، بدعوى أنه النموذج الأرقى والأفضل، وهذا ما يجعل من هذا المشروع (مشروع العولمة) مشروعا لاإنسانيا في جوهره، لأنه ينطلق من فرضية الاستعلاء والتفوق الثقافي والحضاري بالنسبة للغرب، وبالتالي،

---

(2) محمد خاتمي: حوار الحضارات، تر.سرمد الطائي، دار الفكر، دمشق، ط2، 2003، ص42.

النظرة الدونية للآخر، فهذا "الآخر" يجب أن يكون منفعلا لا فاعلا، إنه لا يملك ما يقدمه للغرب، بالنظر إلى تخلفه الاقتصادي والسياسي والعسكري والعلمي والتكنولوجي والثقافي حتى (إذ غالبا ما توصف الثقافات اللاغربية بأنها ثقافات غير عقلانية، يغلب عليها الطابع الخرافي الأسطوري والديني (اللاهوتي) وتوصف بالعنف (كما هو الشأن بالنسبة للإسلام).

وضمن هذا المنظور، اعتبر الغرب نفسه، مقياسا ومعيارا للنمو والتقدم وللقيم جميعا، فراح يصنف العالم إلى محورين، محور الخير ومحور الشر، والعالم المتقدم والعالم المتخلف، الأول متحضر والثاني بربري همجي، واعتبر لحظة تطوره بمثابة نهاية للتاريخ، واعتبار الرجل الأبيض (رجل الحضارة الغربية) بمثابة الرجل الأخير الذي يحق له الاستعلاء في الأرض بالنظر لهذا الامتياز. ولعل هذا ما جعل الفكر الغربي يرجح فكرة صدام الحضارات[3] على حوارها. ورغم وجود أصوات داخل هذا الفكر تنادي بالحوار، إلا أن هذا الحوار يبقى، كما يصفه البعض، حوار طرشان، وبالتالي، فهو محكوم عليه بالفشل، بالنظر ـ كما قلنا ـ للفرضيات التي ينطلق منها، وهي عدم التكافؤ بين الغرب واللاغرب.

وعلى خلاف ذلك، فإن الحوار الذي يدعو إليه غارودي، ينطلق من فرضيات مناقضة للفرضيات السابقة، فحسبه، لا يوجد هناك أقوى وأضعف، فكل حضارة لديها جوانب قوة وجوانب ضعف، وبالتالي، فكل منها لديها ما تقدمه "للآخر" ولديها ما تتعلمه منه، إذن، فالحوار يعني الانفتاح على الأخر لأجل اكتشافه وإحداث التكامل معه وتعويض النقص، وهذا هو معنى الإخصاب المتبادل، وبموجب ذلك، لا ينبغي أن تكون هناك إملاءات ولا سيطرة، وبالتالي، فلا توجد عدائية ولا صراع، بقدر ما يوجد حب واحترام للآخر باعتباره شريكا في المشروع الكوني الإنساني، لقد صارت المشكلات واحدة في عالم اليوم، الذي هو أشبه بقرية كونية صغيرة، وهذا يقتضي تضافر جهود الجميع لإيجاد حلول مشتركة لهذه المشكلات.

---

(3) يعد صمويل هينتنجتون نبي هذه الفكرة في عصرنا هذا، ولكن أصول الفكرة قديمة في الحقيقة، حتى ولو لم يظهر المصطلح إلا معه.

جـ ـ أطراف الحوار: يحدد غارودي، في ضوء التعريف السابق، أطراف الحوار بوضوح، فيحصرها في حكمة وثورات آسيا والإسلام وإفريقيا وأمريكا اللاتينية من جهة، وهي مايسميه بالثقافات اللاغربية، وما يقابلها في الغرب من حكم وثورات وهو ما يدعوه بالثقافة الغربية، من جهة أخرى. فالحوار الذي يدعو إليه، يشمل الثقافات المتواجدة عبر جميع قارات العالم، أي أنه حوار كوني شامل، ليس فيه إقصاء ولا هيمنة لنموذج ثقافي على آخر، وذلك من منطلق أن كل ثقافة من هذه الثقافات لديها ما تعلمه "للآخر"، كما أن لدى "الآخر" ما يمكنها أن تتعلمه منه، وقد أفاض غارودي في إبراز جوانب الثراء في كل ثقافة من هذه الثقافات والتي يمكنها أن تساهم بها في هذا الإخصاب وفي هذه السمفونية الحضارية، فأمريكا اللاتينية غنية بثوراتها وثقافتها وحكمها وتجاربها في التحرير، ويذكر غارودي في هذا الخصوص حكمة هنود أمريكا وما تنطوي عليه من أبعاد إنسانية تفتقر إليها الثقافة الغربية، حيث يقدم عدة شواهد تاريخية على عظمة هذه الحضارة، وتتمثل في آثار حضارة المايا ذات المعالم الإنسانية الخالدة، والتي دمرها الغرب إبان حملاته الاستعمارية المتكررة على أمريكا التي سماها فتوحات وكشوفات جغرافية للعالم الجديد، وبالنسبة لآسيا، فإن غارودي يرى أن الغرب بإمكانه أن يتعلم الكثير من ثقافات الشرق، وخصوصا من الثقافتين الصينية والهندية، ويتوقف غارودي عند عظمة الفن الصيني تحديدا وعند حكمة "كونفوشيوس" والحكمة الطاوية عند "لاو تسو"، وفي الهند، يقف بنا عند حكمة "غاندي" وتجربته في التحرير، فيعتبرها تجربة جديرة بالتأمل ويمكن أن نتعلم منها الكثير من الدروس والعبر، وأما بالنسبة للإسلام، وهو واحد من الديانات الإبراهيمية، فيمكن أن نتعلم الكثير من نبوءته، نتعلم منه الحوار ذاته بين الثقافات والديانات بما يشتمل عليه من آيات تدعو إلى الحوار وإلى احترام الديانات الأخرى، خصوصا الكتابية منها (المسيحية واليهودية)، قال تعالى: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم﴾ الآية. نتعلم منه أيضا، احترام الإنسان، الذي وصفه القرآن بأنه خليفة لله في الأرض، قال تعالى: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾، وبذلك شرفه الله بحمل الأمانة الإلهية، قال تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض

والجبال فأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا﴾، فالإنسان في الإسلام قيمة ثابتة بما حظي به من تكريم إلهي، قال تعالى: ﴿ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر﴾ الآية. وبذلك، فإن الإسلام يعلمنا الإنسية الحقيقية، كما نتعلم منه حوار الثقافات دون إقصاء أو استعلاء أو مركزية، قال تعالى: ﴿إنا جعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله اتقاكم﴾ الآية، نتعلم منه المساواة بين بني البشر: "كلكم لآدم وآدم من تراب"(الحديث)، و"لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى والعمل الصالح" (الحديث). ويستوقفنا غارودي عند بعض المحطات الأساسية في تاريخ الحضارة الإسلامية التي تمثل صفحات مشرقة في تاريخ الإسلام بله في تاريخ الإنسانية، دون أن يغفل عن الأخطاء التي وجدت فيها وهي ترجع، حسبه، إلى بعض الممارسات الفردية التاريخية ولا يتحمل مسؤوليتها الإسلام، بل هي تتنافى معه، إذ لا أساس لها في القرآن أو في السنة ـ وأبرز هذه المحطات، تجربة الإسلام في الأندلس، التي تقدم لنا نموذجا حيا على احترام الآخر وعلى حوار الديانات والثقافات والحضارات المنشود والمطلوب استعادته اليوم، كما يقف بنا عند بعض الجوانب والمظاهر الناصعة في هذه الحضارة بدءا بالفن الإسلامي وما يتميز به من أبعاد إلهية (على رأسها بعد التوحيد) مرورا بالشعر الصوفي النبوئي وصولا إلى العلوم والحكمة وما تمتاز به من رؤية كونية توحيدية. يقول غارودي: "وبهذا المفهوم يجب أن نفتح مع الإسلام حوارا حقيقيا. إن الإسلام هو دين وأمة في نفس الوقت. أمة مؤسسة على الإيمان، وليست مثل كل الأمم القائمة على أساس ديني، ولكنها أمة بمعنى نوعي متميز، فهي أمة ليست فقط دينية: فالإيمان يتناول جميع مناحي الحياة فيها، ليس فقط على المستوى الفردي، ولكن أيضا على المستوى الاجتماعي والسياسي، وكل عقد يمكن أن يسميه المسيحي "سرا" بما في ذلك عقد الزواج والمعاملة التجارية والمؤسسات السياسية ومعاهدات السلام"[(4)].

ويصل بنا غارودي إلى الثقافة الإفريقية، التي تعد من الثقافات المنسية

---

(4) غارودي، الإسلام والقرن الواحد والعشرون، شروط نهضة المسلمين، ص20.

بالنسبة للغرب، فالرجل الأسود (الذي يحمل هذه الثقافة) غالبا ما يصنف بالنسبة للغرب على أنه في منزلة أقرب إلى الحيوان منها إلى الإنسان، ولذلك فهو لا يعترف له بأي فضل في المجال الثقافي (على اعتبار أن الثقافة من صنع الإنسان، وأما الحيوان فلا ثقافة له)[5]، وأما ما تتصف به حياة الإفريقي من أساطير فلا يعد ثقافة، إذا طبقنا عليها المقاييس الغربية للثقافة وعلى رأسها العقلانية، وبخلاف هذه النظرة التي تكشف على نزعة الغرب إلى التمركز حول الذات، والنظرة الدونية إلى الآخر، فإن غارودي يعترف بفضل هذه الثقافة وبثرائها، وبالإسهام الذي يمكن أن تقدمه للحضارة الإنسانية عموما والغربية خصوصا، بالنظر إلى جوانب النقص في هذه الحضارة الغربية وهي الجوانب التي تغتني بها الثقافة الإفريقية، ويتوقف بنا غارودي عند الفن الإفريقي (الموسيقى والرقص) بأبعاده الدينية (الإنسانية) وعند بعض التجارب الإفريقية في التنمية مثل تجربة الجماعية (الإشتراكية) التي قادها " الرئيس نيريري" في تنزانيا.

وفي مقابل هذه الثقافات اللاغربية والتي تتوزع عبر قارات العالم الثلاث (إفريقيا وآسيا وأمريكا)، نجد الثقافة الغربية، التي يقدمها غارودي كطرف ثان في هذا الحوار، وإذا كانت هذه الثقافة تبدو من وجهة نظر المركزية الغربية، أقوى وأغنى الثقافات وأرقاها، فإنها، على العكس من ذلك، تبدو من وجهة نظر غارودي من أفقر الثقافات "فالغرب عرض طارئ"، حيث أن هذه النظرة تعتبر المقياس الإنساني هو المعيار الحقيقي لتقييم الثقافات والحضارات، ومن هذه الوجهة، تبدو الثقافة الغربية فقيرة جدا، لأن الغرب، ومنذ عصر النهضة الأوروبية ـ الذي يعد ميلاد الحضارة الغربية المعاصرة ـ قد اختار نموذجا لاإنسانيا في التنمية، وهو الذي يسميه غارودي بالنموذج الأعمى في النمو، لأنه يقوم على مبدأ "النمو لأجل النمو"، وهو ماجعل لعلوم والتقنية والاقتصاد والسياسة بلا غايات (أبعاد) إنسانية، وهذا ما يجعل الغرب أحوج من غيره إلى هذا الحوار الحضاري

---

(5) حول موضوع الثقافة والحضارة، انظر:علي عزت بيجوفيتش، الاسلام بين الشرق والغرب، تر.علي عبد التواب الشيخ، دار الفلاح، الفيوم، مصر، ط1، 1998، ص62.

مع الثقافات الأخرى، كي يعوض هذا النقص في حضارته، أي، كي يستعيد الإنسان الغربي أبعاده الإنسانية المفقودة، التي جعلت منه إنسانا أحادي البعد، كما قال عنه هربرت ماركيوز، ومن ثمة، فإن الحضارة الغربية تحتاج إلى هذا الحوار، أكثر من غيرها، كي تتجاوز أزمتها وتخرج من هذا النفق المظلم الذي دخلت فيه ولم تخرج منذ عصر النهضة باختيارها لهذا النموذج في التنمية، الذي قادها إلى هذا المأزق، ويعيب غارودي على الغرب نزعته المتمركزة حول ذاته، والتي قادته إلى وهم الاستعلاء والاستعداء على الشعوب الأخرى بثقافاتها العريقة، التي يبدو الغرب قياسا إليها عرض طارئ.

وفي تتبعه لمسار التاريخ، يرى غارودي أن الغرب قد أضاع الكثير من الفرص التاريخية التي سنحت له لإقامة حوار مع الحضارات الأخرى، فهو لم يستغل لقاؤه بالثقافة الأمريكو- لاتينية غداة اكتشاف أمريكا، كما لم يستغل فرصة احتكاكه بالحضارة الإسلامية غداة اللقاء بها في الأندلس، وكذلك لقاءاته بثقافات الصين والهند وإفريقيا، فبدل أن يستغل هذه اللقاءات في اكتشاف ما لدى هذه الحضارات من ثقافات إنسانية يمكنها أن تثري ثقافته، راح يدمر هذه الحضارات، فكان لقاؤه بها لقاء الغازي وليس لقاء المكتشف المتعلم، ولذلك أطلق غارودي على هذه اللقاءات بـ "فرص التاريخ المفقودة"، فلو استغلت هذه الفرص في إقامة حوار حضاري لكنا اليوم نشهد حضارة إنسانية سمفونية من طراز مختلف عن الحضارة الغربية المعاصرة، ولكان وضع الإنسان المعاصر أفضل مما هو عليه اليوم سواء في الغرب أو في الحضارات الأخرى، فالغرب قد بنى مجده وقوته على حساب الحضارات الأخرى، بعد أن قام بتدميرها ونهب خيراتها واستعباد شعوبها.

2 ـ مبررات الحوار الحضاري

إن البحث في الحضارات والثقافات يشكل هما فكريا ثابتا عند غارودي، وقد ظهر اهتمامه بهذا الموضوع في مرحلة مبكرة من مسيرته الفكرية (سنة 1944 كتب عن الإسهام التاريخي للحضارة الإسلامية، وهو أول مؤلف له)، ولم يكن اهتمامه بهذا الموضوع اهتماما فلسفيا نظريا

يتوخى تقديم تفسير فلسفي لأسباب قيام الحضارات وسقوطها وغير ذلك مما يشكل موضوعا لفلسفة الحضارة، بمعنى أن هدفه من دراسة الحضارة لم يكن تاريخيا معرفيا، بقدر ما كان هدفا نضاليا إنسانيا، أراد من خلاله البحث عن الشروط الحضارية الملائمة لحياة إنسانية كريمة تليق بمكانة الإنسان الرفيعة في الكون، بعد أن بات مصيره مهددا في ظل أزمة الحضارة المعاصرة مثلما يوضح ذلك في قوله: "عندما أسست في عام 1974 المعهد العالمي لحوار الحضارات كان الهدف هو توضيح أهمية إسهام الحضارات غير الغربية في الثقافة العالمية، وعندما نشرت في عام 1978 "كتاب ـ برنامج" بعنوان "كيف يصبح الإنسان إنسانيا" اخترت تلك العبارة لأصدر بها الكتاب "أبحث في الإنسان الآخر عما ينقصني لأصبح أكثر إنسانية"، "أحب في كل عربي الزهور أكثر مما أحب الثأر، في الله تحيا الآمال"، وبهذه الروح كتبت في عام 1981: "الإسلام يسكن المستقبل"، و"وعود الإسلام"، وقانون الحوار، أي التخصيب المتبادل بين الحضارات هو أن لا نقارن المسيحية كما يجب أن تكون بإسلام أو ماركسية، كما هما، ولا إسلام كما يجب أن يكون بمسيحية أو ماركسية كما هما، ...إن مقارنة الحقائق محاولة تاريخية جادة، ولكن ليس هذا هو الهدف الذي أنشده من وراء حوار الحضارات، فاهتمامي الأساسي ليس تاريخيا ولكن نضاليا، ولا يهدف إلى المعرفة وحدها، ولكن الحياة التي تغذيها تلك المعرفة، فلنبحث في ثقافة ودين الآخرين ما يمكن أن يكون ركيزة لاستكشاف المستقبل من أجل بناء مستقبل باهر ذي توجه إنساني"[6].

إن مشروع حوار الحضارات، في تصور غارودي، يمثل بديلا للنموذج الحضاري الغربي الذي انتهى إلى الأزمة وإلى الإفلاس، فالحضارة الغربية، كما يرى، مهددة في مصيرها، وهذه النظرة التشاؤمية لمستقبل الحضارة الغربية نجدها عند العديد من المفكرين وفلاسفة الحضارة على غرار "أوسفلد شبنجلر" و"ألبرت شفيتسر" و"برنارد شو" و"أرنولد توينبي" و"مالك بن نبي" وغيرهم كثير من نقاد هذه الحضارة من خارجها ومن

(6) غارودي، المصدر السابق، ص20، 19.

داخلها[7]، ويستخدم غارودي عبارة "انتحار الحضارة"، ولعله استعاره من "توينبي" الذي استخدمه في التعبير عن مصير الحضارة الغربية في حال استمرارها في هذا النهج[8]، وهي إشارة منهما إلى أن أفول هذه الحضارة ونهايتها ستكون بفعل عوامل داخلية، لا عن طريق عوامل خارجية كالاستعمار والغزو، مثلما حصل مع حضارات أخرى، فماهي هذه العوامل الداخلية التي ستكون مسؤولة عن هذا الانتحار ياترى؟.

يرى غارودي أن الغرب قد اختار منذ عصر النهضة، نموذجا خاطئا في التنمية ألا وهو نموذج النمو لأجل النمو، وهو نموذج يفتقر إلى أية غائية إنسانية، سواء على مستوى الاقتصاد أو السياسة أو العلم والتقنية، أو على مستوى الثقافة، ولذلك كان طبيعيا أن يصل إلى هذه الأزمة وهذا الإفلاس الذي نشاهده اليوم، وإن استمراره في هذا النهج قد يفاقم هذه الأزمة، بما سيؤدي إلى السقوط والانهيار، وسيكون ذلك بمثابة انتحار، لأنه لم يكن بفعل مؤثر خارجي، بل هو ناتج عن اختيار نهج تنموي معلوم العواقب، كان بالإمكان تلافيه. فالغرب، إذن، في حاجة إلى القيام بثورة شاملة على النموذج الحضاري الذي اختاره، تتغير بموجبها علاقة الإنسان بالله وبالطبيعة وبالمجتمع على صعيد الثقافة، كما تشمل هذه الثورة الاقتصاد والسياسة والعلم والتقنية والفلسفة والدين والفن والجمال. وسوف يكون الهدف من هذه الثورة قيام نموذج حضاري إنساني في منطلقاته وأبعاده، ولتحقيق هذا الهدف (المشروع الحضاري الإنساني)، لابد من إقامة حوار بين الحضارات، لأن مثل هذا الحوار ـ على النحو الذي تقدم ـ سيتيح للغرب بأن يتعلم من الحضارات الأخرى ما ينقصه، أي، استعادة الأبعاد الإنسانية المفقودة، فيتعلم من ثقافات أمريكا وإفريقيا وآسيا ومن الإسلام، فهذه الثقافات وإن كانت متخلفة عنه عسكريا وتقنيا (تكنولوجيا) واقتصاديا، أي، متخلفة ماديا، إلا أنها يمكن أن تساهم مساهمة فعالة في إعادة بناء

---

(7) تناولت أدرين كوخ آراء نخبة من الفلاسفة الغربيين في أزمة الحضارة الغربية في كتابها: آراء فلسفية في أزمة العصر.

(8) انظر في ذلك مثلا: آراء فلسفية في أزمة العصر، ص75 وما بعدها وكذلك، أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية، بيروت، ط3، 1994، ص294.

الإنسان والحضارة على نحو إنساني بما تقدمه من رؤى كونية، وبذلك يبدو مشروع حوار الحضارات مطلبا ضروريا لإنقاذ الحضارة ولإنقاذ الإنسانية من هلاك بات وشيكا في عصرنا هذا، يقول غارودي: "لقد أصبح الحوار بين الحضارات ضرورة ملحة لا مهرب منها..إنه قضية حياة أو موت..ولقد وصلنا حافة الهاوية بل ربما تجاوزناها"[9]. وبالنظر إلى أهمية هذا المشروع والدور الذي يمكن أن يلعبه في إعادة بناء الإنسان والحضارة فإن غارودي يسميه "مشروع الأمل"[10].

وعلى الرغم من أن هذا الحوار يبدو للوهلة الأولى موجها لإنقاذ الحضارة الغربية، وذلك لأسباب عدة أهمها: أولا، ما أسلفنا إليه من أزمة وإفلاس لهذه الحضارة، وثانيا، لأن هذه الحضارة تبدو اليوم هي الحضارة المسيطرة على العالم، وأن الكثيرين يعتبرونها نموذجا للتقدم والتطور، ولذلك يبدو أثرها اليوم واضحا على العالم كله، وخاصة على إثر مشروع العولمة، ومن هنا، فإن إنقاذ هذه الحضارة سينعكس على الإنسانية كافة، ومع ذلك، فإن غارودي يعتبر حوار الحضارات مشروعا كونيا تشارك فيه كافة شعوب المعمورة على اختلاف ثقافاتها وأجناسها وألوانها، لأن ثمرته تعود على الإنسانية قاطبة.

إلى ذلك، يمكن اعتبار هذا المشروع بديلا لمشروع العولمة، والذي يهدف إلى فرض النموذج الثقافي الغربي على العالم كافة، يقول غارودي: "وبهذا الحوار بين الحضارات وحده يمكن أن يولد مشروع كوني يتسق مع اختراع المستقبل، وذلك ابتغاء أن يخترع الجميع مستقبل الجميع. إن التجارب الحالية في آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية... تتيح لنا أن نرسم منذ اليوم الخطوط الأولى لهذا المشروع الكوني في القرن الواحد والعشرين"[11].

إن مشروع حوار الحضارات كما يتصوره غارودي، يختلف اختلافا

---

(9) غارودي، وعود الإسلام، 94.

(10) غارودي، حوار الحضارات ص09. وانظر أيضا: نقد العقل المتخلف، ص44.

(11) المصدر نفسه، 09.

جوهريا عن مشروع العولمة، لأنه لا يقضي على الخصوصيات الثقافية للحضارات، بل إنه على العكس من ذلك، يهدف إلى تعزيزها والمحافظة عليها، وذلك لا يعني عزلة الثقافة ودخولها في صراع مع الثقافات الأخرى، بسبب ما يعرف بصراع الهويات، بقدر ما يعزز ذلك التنوع الثقافي، وهو ما يؤدي إلى تكامل الثقافات وإخصابها إخصابا متبادلا قصد خلق حضارة سمفونية تتناغم فيها الثقافات المختلفة ولا تتصارع، يقول مؤكدا ذلك: "إنه بإدراك الفوارق التي يتعذر التغلب عليها، إلى جانب أوجه التقارب والتكامل الممكنة، سوف نتوصل إلى الاعتراف للآخر بنوعيته، وبهذا نفسه، إلى إغناء وتعميق ثقافتنا الخاصة، وإلى هدايتنا، داخل يقيننا الخاص، إلى إيمان جعلته المجابهة أكثر وعيا بما هو قريب منه وأكثر غنى بأبعاد منسية أحيانا"[12]. ويتضح من هنا، أن غارودي يقر ويسلم بوجود فوارق نوعية بين الحضارات والثقافات، وهذه الفوارق هي التي تحدد هوية الحضارات، وعلى ضوء ذلك يتم تصنيف الحضارات إلى حضارات مادية وأخرى روحية، حضارات غربية وأخرى شرقية، حضارة إسلامية وحضارة مسيحية أو يهودية، ولعل هذا التمايز والاختلاف بين الحضارات هو الذي يبرر به البعض فكرة صدام الحضارات، كذلك الصدام الذي يتصوره "صمويل هنتنجتون" بين الإسلام من جهة والحضارة الغربية (اليهودية ـ المسيحية) من جهة أخرى[13]، وعلى خلاف ذلك، فإن غارودي لايرى في هذا الاختلاف مدعاة للصراع والصدام الحضاري، بقدر ما يراه مبررا للحوار، أي للتكامل والإخصاب والإثراء المتبادل خدمة للإنسانية قاطبة، لأنه ليس من مصلحة الإنسان أن يحدث الصدام الحضاري، وما نتائج الحروب الصليبية، وغزو أوروبا لأمريكا اللاتينية الذي أدى إلى تدمير حضارات راقية كحضارة المايا، إلا دليل على ذلك، ومن هنا يلح غارودي على ضرورة حوار الحضارات دون إزالة الفوارق والخصوصيات المحددة لهوياتها.

---

(12) غارودي، نداء إلى الأحياء، 239.

(13) صمويل هنتنجتون، صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، تر: طلعت الشايب، دار سطور، القاهرة، ط2، 1999، ص413 ومابعدها.

3 - البعد الإنساني لحوار الحضارات

إن مشروع حوار الحضارات عند غارودي يمكن اعتباره مشروعا لأنسنة الحضارة، بمعنى أنه يهدف إلى إقامة حضارة ذات بعد (وجه) إنساني، وهو مايسميه بـ "مشروع بناء مستقبل ذو وجه إنساني"، ففي هذا المشروع يمكن أن تتحقق إنسانية الإنسان، وذلك بعثوره على أبعاده الإنسانية المفقودة، وهذا يعني أن الحضارة المعاصرة هي حضارة ذات طابع (توجه) لا إنساني، وهو ما يجعل منها حضارة متأزمة، وحين نقول حضارة معاصرة، فإننا نقصد الحضارة الغربية، بوصفها الحضارة المهيمنة والمسيطرة على بقية الحضارات، وبوصفها النموذج الأمثل للحضارة في نظر أنصار الحداثة الغربية، والقول بأزمة الحضارة المعاصرة يعني الإقرار بأزمة الإنسان المعاصر، بالنظر إلى العلاقة الجدلية بين الإنسان والحضارة.

إلى ذلك، فإن مشروع حوار الحضارات عبارة عن مشروع تحويلي للحضارة، بمعنى الانتقال من نموذج لا إنساني إلى نموذج إنساني، نموذج تتحقق فيه إنسانية الإنسان في كافة أبعاده، إذ أن كل حضارة من الحضارات الإنسانية المنسية بالنسبة للغرب، يمكن أن تساهم في تنمية جانب أو مجموعة جوانب من أبعاد الإنسان، سواء أكان جانب مادي أو معنوي (جمالي، روحي، ميتافيزيقي، أخلاقي، ...). وبالنظر إلى ذلك، يمكن القول بأن مشروع حوار الحضارات عبارة عن مشروع إنساني يهدف إلى بناء إنسان إنساني، أي إنسان متكامل في كافة أبعاده المادية والروحية، أي، إنسان متوازن، يقول غارودي: "ومن شأن ابتكار مستقبل حقيقي أنه يقتضي العثور مجددا على جميع أبعاد الإنسان التي نمت في الحضارات وفي الثقافات اللاغربية"[14].

إن الأمل، إذن، معقود على حوار الحضارات من أجل ابتكار مستقبل ذو وجه إنساني، ومن أجل إنقاذ الحضارة الغربية المعاصرة من أزمتها ومن المصير المشؤوم الذي ينتظرها، بسبب نهج النمو الأعمى الذي انتهجه

---

(14) غارودي، حوار الحضارات ص09.

الغرب، والذي انتهى بالإنسان المعاصر إلى طراز حياة يصفها غارودي بأنها حياة بلا معنى وبلا هدف. إلى ذلك، فإن مشروع حوار الحضارات يمكن أن يمثل ثورة على هذا النموذج الغربي في النمو، الخالي من الغائية الإنسانية، بهدف تحقيق تحول في الحضارة الإنسانية من النمط الغربي اللاإنساني إلى نمط حضاري آخر ذو وجه إنساني، يقول غارودي: "ذلكم هو روح حوار الحضارات الحقيقي الذي أسعى إلى المضي به قدما في كتابي [حوار الحضارات] وفي مشروعي. إنه سيكون إغناء إنسانيا عميقا لكل واحد منا، لأنه يطلب من كل واحد اهتداء عميقا داخل ثقافته الخاصة. وعلى هذا النحو يبدأ "الحلف الثالث"...الحلف الذي سيستأنف في مرحلة جديدة، مسعى (يسوع) في تجاوز تخوم "شعب مختار" ليذهب إلى الجميع، ولا يذهب من أجل هديهم إلى عقيدة، بل من أجل إيقاظهم على حياة أفضل"[15].

إلى ذلك، يرى غارودي أن تحقيق هذا المشروع يعد طموحا مشروعا أملته ظروف الواقع والتاريخ، فهو ليس مشروعا طوباويا، حيث أن الواقع الراهن يكشف أن حياة الإنسان المعاصر أصبحت في خطر، وهو ما أدى بفيلسوف كبير مثل "برتراند راسل" إلى التساؤل: هل للإنسان مستقبل؟[16]، وقد أرجع غارودي هذه الأزمة إلى "مأزق النمو الوحشي في الغرب"[17]، "نمو لا يخرج معياره الوحيد عن زيادة كمية مطردة في الإنتاج وفي الإستهلاك، والمطالبة بسياسة لن تبقى من طراز الوسائل وحسب، بل من طراز الغايات"[18]، ومن جهة يكشف لنا التاريخ الحقيقي، أي التاريخ الذي يرغب عن أن يتركز حول الغرب، يكشف لنا مدى الفقر الثقافي الذي يميز الحضارة الغربية مقارنة بالحضارات اللاغربية ذات الثقافات الإنسانية

---

(15) المصدر نفسه، 270، 269.

(16) برتراند راسل، هل للإنسان مستقبل؟ تصدير: أرنولد توينبي، تر: سمير عبده، دار المسيرة بيروت، ط2، 1982.

(17) Garaudy, le projet esprance, op. cit, p9؛ وكذلك: غارودي، نداء إلى الأحياء، ص7.

(18) غارودي، حوار الحضارات، ص293-294.

الراقية، فالتقدم الغربي لا يعدو أن يكون تقدما ماديا، والتفوق الغربي لا يتجاوز نطاق القوة، وأن القوة المادية إذا افتقرت إلى السند الروحي والمعنوي المتمثل في القيم الأخلاقية والدينية والغايات الإنسانية، تحولت إلى عامل هدم وإلى خطر على حياة الإنسان بدلا من أن تكون عامل تقدم.

إلى ذلك، يرفض غارودي مقولة "تقدم الغرب"، تأسيا بالكثير من نقاد الحضارة الغربية في الشرق والغرب على غرار "المهاتما غاندي" و"علي عزت بيجوفيتش"[19] وغيرهما، كما يرفض مصطلح النهضة الأوروبية، والذي يشير إلى حقبة زمنية في التاريخ الغربي، هي التي قادت الغرب إلى هذه الحضارة المعاصرة التي يصفونها بالحضارة المتقدمة والراقية، أما بالنسبة لغارودي، فإن هذه الحقبة جديرة بأن يطلق عليها "انحطاط" بدل نهضة، لأن هذه الحقبة باختياراتها الثقافية والاقتصادية والسياسية والعسكرية والدينية هي التي أوصلت الغرب إلى هذه الأزمة وهذا الإفلاس الحضاري، الأمر الذي يفرض على البشرية (انطلاقا من كون المشكلات أصبحت ذات طابع كوني) مسؤولية البحث عن بديل للنموذج الغربي، وذلك بالرجوع إلى فرص التاريخ المفقودة التي "أضاعتها الإنسانية بسبب التفوق الغربي الذي لا يرجع إلى تفوق ثقافة بل إلى استخدام تقنيات السلاح والبحر لأهداف عسكرية وعدوانية"[20]. وانطلاقا من ذلك، يقول غارودي عن مشروع حوار الحضارات: "إن الأمر ليس أمر اصطناع طوبائية لا أساس لها من الواقع، بل أمر وعي ما تصبو إليه ألاف المجتمعات المتشاركة والطوائف على اختلاف أنماطها المتنوعة، وهي تسعى كل منها لمصلحتها، إلى أن تغير الحياة. إن الأمر هو أن نعرف القاسم المشترك بين تطلعاتها وأن نفتح آفاق إمكانات جديدة. إن ما نراه الآن يولد وينمو يمنحنا سلفا الثقة والجرأة على تصور، وعلى تحقيق عالم آخر، نموا إنساني الوجه. ولابد في مجال العلاقات الاجتماعية والسياسية في الغرب من إعادة صنع

---

(19) عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ص66. المهاتما غاندي، حضارتهم وخلاصنا، تر.نجدة هاجر، سعيد الغز، دار سطور، القاهرة، ط1، 2008، ص79 وما بعدها.
(20) غارودي، حوار الحضارات، ص8.

كل شيء بحسب قواعد جديدة، وأن تحقيق هذا المشروع يوجب التساؤل عن ضروب الحكمة والثورة التي تحفل بها قارات ثلاث"[21].

ويبدو لنا مما سبق أن رؤية غارودي الفلسفية للحضارة تتسم بالتشاؤم والتفاؤل في آن واحد، فالنظرة التشاؤمية تتبدى في نظرته إلى الواقع، أي إلى الحضارة الغربية المعاصرة بما لها من آثار سلبية على الإنسان المعاصر أينما كان، من خلال طراز النمو الذي انتهجه الغرب ومن خلال مشروع العولمة الذي يريد تسويق هذا الطراز من النمو، وأما النظرة التفاؤلية فتتجلى في نظرته إلى المستقبل، من خلال مشروع حوار الحضارات وما يمكن أن يسهم به في تحويل النموذج الحضاري الغربي إلى حضارة ذات طابع عالمي(كوني) سمفوني إنساني، تساهم فيها الثقافات اللاغربية إلى جانب الثقافة الغربية، في استعادة الأبعاد الإنسانية المفقودة، وهذه النظرة التفاؤلية هي التي جعلته يسمي هذا المشروع بـ "مشروع الأمل".

وبناءا عليه، فإن السؤال المطروح هو: ماهي المجالات أو الجوانب التي يمكن أن يتم على مستواها حوار الحضارات (الثقافات) من أجل استعادة الأبعاد الإنسانية المفقودة؟ وبعبارة أخرى: ماهي المساهمة التي يمكن أن تقدمها كل ثقافة من الثقافات العالمية، والإسلام خصوصا، من أجل بناء حضارة ذات وجه إنساني؟.

4 - حوار الحضارات ومشروع النمو الجديد

إن الأزمة التي انتهى إليها الإنسان المعاصر في ظل الحضارة الغربية المعاصرة تقتضي البحث عن بدائل لإنقاذ هذه الحضارة، ومن ثمة، إنقاذ الإنسان، ولتحقيق هذا الهدف يرى غارودي ضرورة إحداث قطيعة مع الأنظمة والنماذج الاقتصادية والسياسية التي ورثها الإنسان، باعتبارها قد عجزت عن تحقيق إنسانية الإنسان كاملة، وبالنظر إلى ما قادته إليه من إفلاس أخلاقي وروحي، فنحن كما يرى غارودي، بحاجة إلى طفرة حقيقية، حيث يقول في ذلك: "الطفرة الجذرية في التطور الإنساني لا يمكن أن

(21) المصدر نفسه، ص9-10.

تتحقق بتدابير سياسية واقتصادية لا غير وهي التدابير الضرورية لذلك التغيير، بل يجب أن تنهض على تحول حقيقي للإنسان بالذات، باختياره للغايات الأخيرة التي سوف تتيح له بحق وحقيق أن يصبح إنسانيا. وفي هذا ما يفترض قيام قطيعة مع الأنماط الموروثة للتشكل، التي لم تتمكن حتى هذه اللحظة من تحقيق الإنسانية الكاملة للإنسان، أعني الوحدة الإنسانية الحقة التي تتيح للجميع في العالم التفتح الكامل لإمكانيات كل فرد"[22]، ومعنى ذلك أن الإنسانية بحاجة إلى انقلاب جذري في الحضارة من أجل إنقاذ نفسها من الأزمة التي تنذر بانتحار الكوكب، وهو ما يدعوه غارودي بالانقلاب الكبير، وفي ذلك يقول: "فالعالم المشروخ، العالم السائر على غير هدى، أي العالم ذو الإدارة الأكثر عبثية والأدعى للشفقة، لا يمكنه أن ينجو من التفسخ ومن الموت، بأية وصفة سحرية ذات مفعول فوري، سواء أكانت اقتصادية، أو سياسية أو دينية. علما بأن الطفرة لا تحتمل التأجيل لأنها الوحيدة القادرة على إنقاذ القرن الحادي والعشرين من الانتحار الكوكبي وعلى تهيئة الانبعاث والنشور. . .وإنما نحن حيال عمل لا يحتمل التأجيل لإجراء طفرة حقيقية من الثقافة بجميع أبعادها: علاقاتنا مع الطبيعة، علاقاتنا مع الناس (مع الآخر)، علاقاتنا مع الواحد الأحد (مع الله على حد قول بعضهم). وهذا يتطلب انقلابا جذريا:

1 ـ في التربية، التي لا يجوز أن تكون بعد اليوم جاهلة لرسالتها الجوهرية: البحث عن الغاية الأخيرة وعن معنى الحياة.

2 ـ في مفاهيمنا حول الفنون كي تتوقف عن الإسهام في تفسخ الإنسان منذ شبابه، وكي تستعيد على العكس. . .وظيفتها كبشارة تحمل وعد المستقبل قيد التبرعم.

3 ـ في الحب الذي يستعيد بقدسية معناه الإنساني، تصديا لجميع الانقلابات وأبواب الفساد الحالية لدى شبيبة مسترسلة مع ممارسة الجنس دون حب.

4 ـ في الإيمان أخيرا، والذي يجب أن نجرب تخطيط مراحله عبر التجربة الرائعة في "فاتيكان 2 " وعبر لاهوتيات التحرير التي تستعيد مع

(22) غارودي، الانقلاب الكبير، تر.سلمان حرفوش، دار كنعان، دمشق، ط1، 2007، ص7.

الإيمان نجمها القطبي، بما هو أبعد مدى من التنوع، المتعارك أحيانا، في نطاق مجموع الديانات"[23].

إن مشروع حوار الحضارات، كما أشرنا آنفا، يهدف إلى أنسنة الحضارة، وهذا يعني أن مشروع الأنسنة هذا يستهدف أنسنة النموذج الغربي في النمو، والذي يشمل مجالات الإقتصاد والسياسة، ولكن قبل ذلك فهو يستهدف النموذج الثقافي، على اعتبار أن كل نموذج أو نظام اقتصادي أو سياسي يستند على أساس ثقافي أي على رؤية كونية معينة وتتجلى هذه الرؤية في علاقة الإنسان مع الطبيعة ومع الله ومع الإنسان (المجتمع)، وانطلاقا من ذلك يمكن القول بأن أزمة الحضارة الغربية تعود في أساسها إلى أزمة في النموذج الثقافي الغربي أي في الرؤية الكونية الغربية التي تتجلى في علاقة الإنسان بالطبيعة وبالله وبالإنسان، ومن هنا، فإن أي تحول في النموذج الحضاري الغربي يقتضي رؤية كونية مغايرة أي علاقة جديدة للإنسان مع الطبيعة ومع الله ومع الإنسان، أي لابد من نموذج ثقافي بديل للنموذج الغربي، وبحسب غارودي فان هذا النموذج البديل ينبغي أن يستوحى ويستلهم من الثقافات اللاغربية، التي أشرنا إليها آنفا، يقول في ذلك: "لقد أظهر لنا "بحثنا" الطويل من خلال حكم ونبوؤات العوالم الثلاث [آسيا، إفريقيا، أمريكا] أن في وسع المرء أن يعيش حياة على نحو آخر.

أن تحيا على وجه آخر علاقات الإنسان بالطبيعة، أعني العلاقات الاقتصادية.

أن تحيا على وجه آخر علاقات الإنسان بالمجتمع، أعني العلاقات السياسية.

أن تحيا على وجه آخر علاقات الإنسان بنفسه وبالإلهي، أعني علاقات الحكمة والإيمان[24].

ويضيف: "كيف نتصور ونحقق، على هذه المستويات الثلاثة المشروع

---

(23) المصدر السابق، ص7-8.

(24) غارودي، نداء إلى الأحياء، ص239.

الضروري للبقاء ولحياة النوع؟ إن هذا المشروع ضروري للانتقال من نمو أعمى، من دون غائية إنسانية، وانتحاري بالنسبة للعالم، إلى تطور لا يكون بعد محكوما بمتطلبات تطوير المنشأة وإنما بتطوير الإنسان وبتفتح ما يوجد فيه من إلهي، وهو يقتضي عكسا جذريا لعلاقاتنا بالطبيعة وبالمجتمع وبأنفسنا وبالإلهي"[25].

ومن ثمة يتساءل: "كيف للقاءاتنا بالثقافات والحكم والعقائد الدينية والانتفاضات الثورية في آسيا وإفريقيا وفي الإسلام وأمريكا اللاتينية، أن تساعدنا على إعداد هذا "النمو الجديد"[26]؟.

خاتمة

هكذا، وفي ضوء ما عرضنا ما نخلص إلى القول بأن حوار الحضارات يمثل مشرعا مضادا لفكرة صدام الحضارات وصراعها، الذي يتصور العلاقة بين الحضارات في شكل صراع لابد منه ولا مفر منه بالنظر إلى اختلاف الهويات الثقافية للحضارات وتمايزها، كما يختلف مشروع حوار الحضارات عن مشروع العولمة الذي يمثل فلسفة للحضارة تروم الدعوة إلى حضارة كونية واحدة مهيمنة على بقية الحضارات، على خلاف هذا وذاك، فإن مشروع حوار الحضارات يقوم على فلسفة إنسانية تدعو إلى علاقة تشاركية وتواصلية بين الحضارات، بعيدا عن كل نظرة استعلائية أو دونية إلى الآخر، بما يؤدي إلى تحقيق تنمية إنسانية شاملة وعادلة، وإلى انتشار السلام الكوني، وبعيدا عن إرادة القوى والهيمنة، فتسود المحبة بين أفراد البشرية كافة فوق أرض المعمورة ـ أرض الإنسانية جمعاء قبل أن تتدخل يد الإنسان والتاريخ فتقسمها إلى دول وحضارات متباينة ومتصارعة في كثير من مراحل التاريخ الإنساني، فالبشرية في حاجة إذن إلى مشروع حوار للحضارات، لإعادة الأمور إلى وضعها الطبيعي الصحيح، فهل ستتغلب إرادة السلام والحوار والمحبة على إرادة الصراع والقوة والهيمنة؟

---

(25) المصدر نفسه، ص239.

(26) غارودي، حوار الحضارات، ص48، 49.

الفصل الثالث

العلاقة بين الحضارات بوصفها صراعاً
قراءة في كتاب صدام الحضارات لصموئيل هانتنغتون

ا.د.عامر عبد زيد(*)

ترك هذا الكتاب أثراً عالمياً بين السلب والإيجاب، وهو يحاول تقديم تصورات مستقبلية للعالم، وتنوعت الإجابات بين الطابع الجدلي والمعرفي وبين الرفض والإدانة. وسنتابع تطور هذا البحث من مقدمته إذ يكشف الكاتب أن "**البحث كان في البداية عبارة عن محاضرة**" فالأفكار التي **أصبحت مقالاً ثم كتاباً** كان قد قدم محاضرة في "**برادلي**" في واشنطن في أكتوبر 1992، ثم قدمتها في ورقة أعددتها لمشروع "Oline lnstitute" عن البيئة الأمنية المتغيرة والمصالح الوطنية الأمريكية ثم تحول إلى مقال في صيف 1993 نشر في فصلية "Foreign Affairs" بعنوان "صدام الحضارات؟ أثار جدلًا إستمر ثلاث سنوات". وبعد ذلك بحسب ما يشير الباحث إلى كونه غدا طرفاً في **حلقات دراسية ولقاءات** ركزت على "**الصدام**" مع جماعات ضمّت **أكاديميين ورسمين ورجال أعمال** وغيرهم في الولايات المتحدة وحلقات حوار على المستوى العالمي "**قد عرفتني هذه المناقشات على الحضارات العالمية بإستثناء الهندوسية**" وفي سنة 1994- 1995قدم الباحث هذه الأفكار في حلقات دراسية في "**هارفارد**" محاضرات حول

(*) أستاذ الفلسفة في كلية الاداب - جامعة الكوفة.

طبيعة عالم ما بعد الحرب الباردة حيث كانت تعليقاته القوية والنافذة _ بحسب الباحث _ **حافزاً إضافياً** لي ثم تحول إلى كتاب بهدف التعمق بالبحث وسعياً إلى التفصيل والتنقيح والإضافة وتطوير للأفكار والتوسع في موضوعات عدة لم يتناولها في المقالة **إندفع في وصف مفهوم الحضارات الكونية والعلاقات بين القوة والثقافة وميزان القوة المتغيرة بين الحضارات**.ونجد ان هانتنغتون قد لمس **في القوة مجالاً يجسد الأثر الثقافي**، فقوة الغرب مقابل ضعف الآخرين أدى إلى التأثر بالغرب والتحديث والتغريب أما ضعف الغرب فإنها تدفع الآخرين إلى التأصيل الثقافي .**في الوقت الذي يعتمد العامل "الثقافي" العامل الوحيد في تفسير الإحداث.**

بنية الكتاب: إن الأجزاء الخمسة لهذا الكتاب هي عبارة عن توسيع وتطوير لنتائج ذلك الافتراض الرئيسي الذي يقول: «**أن الثقافة او الهوية الثقافية والتي هي في أوسع معانيها الهوية الحضارية، هي التي تشكل نماذج التماسك والتفكك والصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة**».

الجزء الأول: لأول مرة في التاريخ فان السياسة العالمية هي في آن واحد متعددة الأقطاب ومتعددة الحضارات، أن التنمية السياسية او التحديث هي مفهوم مختلف عن الحداثة على النمط الغربي او الغربنة، وهو اي التحديث يكون من نتيجة لا حضارة عامة بأي معنى ذي مضمون ولا يكون من نتيجة غربنة المجتمعات غير الغربية

الجزء الثاني: ان توازن القوى بين الحضارات آخذ في التغيّر، فالغرب يتقهقر في نفوذه النسبي، والحضارات الآسيوية تقوم بتوسيع قواها الاقتصادية والعسكرية والسياسية، والاسلام ينفجر سكانياً مصحوباً بنتائج عدم الاستقرار للدول الاسلامية وجاراتها، والحضارات غير الغربية بشكل عام هي الآن تؤكد مرة أخرى علي قيمة ثقافاتها.

الجزء الثالث: ان نظاماً عالمياً أسسه التنوع الحضاري آخذ في الانبثاق، هناك مجتمعات تتقاسم روابط ثقافية تتعاون مع بعضها البعض.

ان الجهود لإزاحة مجتمعات من حضارة الى حضارة اخرى هي جهود

غير ناجحة، والدول تجمع نفسها حول الدول الاساسية الرائدة او الكبرى التي من نفس حضارتها.

الجزء الرابع: ان دعاوى العالمية او الانسانية التي يطرحها الغرب تضعه بشكل متزايد في صراع مع الحضارات الاخرى، وبشكل أكثر خطورة مع الاسلام والصين، وعلى المستوى المحلي فان حروب خطوط الصدع (الحروب التي يطلق عليها هنتغتون Fault Line Wars) والتي تقع بشكل رئيسي بين المسلمين وغير المسلمين تولّد الحشود التي تؤيدها دولة تشاطرها حضارتها، والتهديد بتوسيع حدود الصراع، وبالتالي تبذل الدول الكبرى جهوداً من أجل إنهاء هذه الحروب.

الجزء الخامس: ان استمرار حياة الغرب يعتمد على الامريكيين وهم يعيدون تأكيد هويتهم الغربية وعلى سكان العالم الغربي وقد قبلوا حضارتهم على أنها متميزة وليست عالمية او كونية، وقد اتحدوا لغرض تجديدها وصيانتها ضد التحديات من المجتمعات غير الغربية. ان تجنب حرب عالمية بين الحضارات يعتمد على قادة العالم لقبولهم وتعاونهم للحفاظ على الطابع المتعدد الحضارات للسياسة العالمية.

السيرة العلمية للكاتب:

صموئيل هنتنغتون: "السيرة العلمي والمكانة الفكرية: وصامويل هنتنغتون المُحتفى به بمناسبة بلوغه الثمانين من العمر والذي يعد واحداً من أشهر علماء السياسة الأمريكيين، لم يقل أحدٌ من معاصريه بفكرة انتمائه إلى حقبة سابقة، بل على العكس.فرغم إنّه منغمس في عمله منذ عقود من السنين، فقد أستطاع هنتنغتون منذ نهاية الحرب الباردة وبداية العهد الجديد أن يلفت إليه الأنظار ويثير حوله نقاشات وحوارات حامية في كل أنحاء العالم. وهو الأستاذ في جامعة هارفارد كان كتابه "صراع الحضارات" يعد من المصادر الأربع في الإستراتيجية الأمريكية وهذه الكتب الأربع هي كتاب فوكوياما **نهاية التاريخ**، وكتاب بريجنسكي **أحجار على رقعة** الشطرنج الكبرى، وكتاب هنري كيسنغر **هل الولايات المتحدة في حاجة إلى سياسة** خارجية؟، ثم كتاب صامويل هنتنغتون عن **صدام الحضارات**، ثم أخيرا ظهر

كتاب ريتشارد بيرل عن ما يسمى **نهاية الشر** هذه الكتب محورها الرئيسي أن الولايات المتحدة الحقيقة في فرصة ذهبية لترسيخ هذا الموقع المسيطر على مجريات الكون وعلى مجريات العلاقات الدولية **تعظيما لمصالحها في شتى أنحاء المعمورة.**

لم ير نهاية للتاريخ في انتصار الرأسمالية على المعسكر الاشتراكي، بل على العكس، وجد فيه بداية أو تبلورا لصراع آخر: صراع "الحضارة" اليهو/مسيحية (اليهودية المسيحية) في مواجهة "الحضارات" الشرقية: الإسلام والبوذية وغيرها. بالنسبة لهنتغتون إذا، ما زال تاريخ الصراع مفتوحا، وما زالت الرأسمالية "متوترة" ولم تنجز استقرارها الكامل أيديولوجيا هنتنغتون (أيديولوجيا صراع الحضارات) هي أيديولوجيا تضليلية وتبريرية في آن، تشكل الأرضية المثالية للدعائية للنيولبرالية في الداخل والخارج، من حيث ان عدوان الامبريالية على الآخرين هو ضروري ومبرر للحفاظ بالمعنى الوجودي على "الحضارة اليهو/مسيحية" في وجه الآخرين من "الهمج". كما تشكل الأرضية لتزوير الصراع عند المستهدفين من "شعوب العالم الثالث" من صراع على موارد وبشر وجغرافيا سياسية (صراع مادي) إلى صراع على أديان وحضارات (صراع ميتافيزيقي). إنه العدو المثالي للنيوليبرالية: شبحي، ولا يمكن إمساكه حقا، وقابل للتشكيل وإعادة التشكيل كل مرة. وهنا جوهر الحرب الأشباح والإستراتيجيات التي خلقتها.

الجزء الأول: عالم من الحضارات:

قد توزع على ثلاثة فصول هي الآتية: **الفصل الأول**:الحقبة الجديدة في السياسة، **والفصل الثاني**:الحضارات في التاريخ واليوم، **والفصل الثالث**:حضارات عالمية؟ التحديث والتغريب.

الفصل الأول: الحقبة الجديدة في السياسة العالمية

بعد أن تناول أحداث على مستوى العالم من المتغيرات في **روسيا والبوسنة** حيث **إنبثاق هويات** قومية ودينية تعرضت إلى **الإقصاء** يصل إلى تقديم **التصور الآتي**:

إنه من أجل تجنب حرب حضارات كونية يتوقف على قبول قادة العالم بالشخصية متعددة الحضارات للسياسة الدولية وتعاونهم للحفاظ عليها. وبهذا يخلص إلى إقرار التعدد كسمة وطريقة عيش بوجود المختلف عن الغرب، بهذا يضع عنوان فرعي:

العالم متعدد الأقطاب ومتعدد الحضارات: يشير إلى **زوال الثنائية التي قسّمت العالم إلى ثلاثة أجزاء** هي مجموعة من المجتمعات **الأكثر ثروة وديمقراطية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية** وكانت منغمسة في نقاش إيديولوجي وسياسي واقتصادي عام وأحياناً عسكري مع مجموعة من مجتمعات أفقر إلى حد ما مرتبطة **بالاتحاد السوفيتي** وتحت قيادته معظم هذا الصراع يدور خارج هذين المعسكرين في **العالم الثالث** المكون من **دول فقيرة** تدعى أنها غير منحازة.

ثم يصل إلى **جوهر الفكرة** أن الحرب الباردة لم تعد الفروق المائزة بين الشعوب إيديولوجية أو سياسية أو اقتصادية وإنما هي **فروق ثقافية** وبناءاً على ذلك تحاول الشعوب أن تجيب على السؤال التالي - **من نحن**؟

وهنا يعود إلى قول روائي عرقي ينسج على شاكلته جواب للسؤال بقوله: **لا نعرف من نكون إلا عند ما نعرف من ليس نحن، وذلك يتم غالبا عندما نعرف " نحن ضد من؟ "**.

ويؤكد "**هنتنغتون**" فكرته بالاستناد إلى بعض الأقوال منها قول "**هنري كيسنجر**" النظام العالمي في القرن الواحد والعشرين سيضم على الأقل **ست قوى رئيسية: الولايات المتحدة الأمريكية، وأوربا، والصين، واليابان، وروسيا، وربما الهند**، بالإضافة إلى عد كبير من **الدول متوسطة أو صغيرة الحجم** وهنا يوظف هذا القول من خلال التصريح بأن **القوى الست تنتمي إلى خمس حضارات متباينة جداً.**

ثم يرسم لنفسه أنموذجا معتمدا على "**كون**" اذ يوضح "توماس كون في عمله الشهير"بنية الثورات العلمية" لكي تصبح النظرية مقبولة **كنموذج** لابد أن تبدو أفضل من النظريات التي تنافسها، ولكنها **ليست في حاجة إلى أن تفسّر كل الحقائق** التي يمكن أن تواجهها.

على هذا الأساس يقترح صيغة **أنموذجا** واضحا لكي يكون قادراً على الآتي :

1. **الترتيب والتعميم بشأن الواقع.**
2. فهم العلاقات السببية بين الظواهر.
3. توقع وتنبؤ - إن كنا محظوظين- بالتطورات المستقبلية.
4. التمييز بين المهم وغير المهم.
5. رؤية أي طريق تسلك لتحقيق أهدافنا.

تصبح النظرية التي بها يقر بوجود عوالم؛ **ويرفض الأطروحات القائلة بوجود عالم واحد بعد نهاية الحرب الباردة** ويصفها بقولة: "من الواضح أن **أنموذج عالم واحد منسجم** بعيد جدا ومنفصل عن الواقع لكي يكون دليلا مفيدا لعالم ما بعد الحرب الباردة.

ينتقد هنتغتون نظرية فوكوياما (نهاية التاريخ) والتي يعرض لها بالقول:أحد النماذج المغرقة في التفاصيل كان يقوم على افتراض أن انتهاء الحرب الباردة يعني انتهاء الصراع الكبير في السياسة الكونية، وظهور عالم واحد منسجم نسبيا.والصيغة التي نوقشت على أوسع نطاق من هذا النموذج كانت هي أطروحة " نهاية التاريخ"ل" فرانسيس فوكوياما" إذ يقول فوكوياما: "ربما كنا نشهد نهاية التاريخ بما هو: نقطة النهاية للتطور الإيديولوجي للبشرية وتعميم الليبرالية الديمقراطية الغربية على مستوى العالم كشكل نهائي للحكومة الإنسانية".ويشير هنتغتون إلى اقتباس أخر" فرانسيس فوكوياما" "وللتأكيد فقد تحدث بعض الصراعات في أماكن من العالم الثالث، ولكن الصراع الكبير قد انتهى وليس في أوروبا فقط وبالتحديد في العالم غير الأوربي.

وهنا يحلل الفضاء الذي جاءت هذه الأطروحة داخله اذ ويشير هنتغتون هنا الى ان التوقع كان أمرا مشتركا على نطاق واسع، وقدعبر قادة السياسة والفكر عن أفكار مشابهة ومثل هذا رئيس الدولة المهيمنة في العالم أعلن عن "النظام العالمي الجديد"رئيس الجامعة الرئيسية -تقريبا- اعترض على تعيين أستاذ للدراسات الامنية لان الحاجة لذلك لم تعد قائمة.

لحظة الشعور بالبهجة في نهاية الحرب الباردة ولدت وهما بالتوافق والانسجام الذي سرعان ما تكشف أنه وهم بالفعل.أصبح العالم مختلفا في أوائل السبعينات ولكنه بالضرورة ليس أكثر سلاما (...) سرعان ما تبدد الوهم (أي بالتوافق) بسبب تضاعف الصراعات العرقية و"التطهير العرقي"أنهيار النظام والقانون وبروز أشكال جديدة من التحالفات والصراعات بين الدول.

وهنا يصل هنتغتون إلى نقطة التقاطع مع أطروحة" فرانسيس فوكوياما" عبر تصوره النتيجة الآتية: من الواضح أن نموذج عالم واحد منسجم، بعيد جدا ومنفصل عن الواقع لكي يكون دليلا مفيدا لعالم ما بعد الحرب الباردة.

وهنا يقر أطروحة مضادة "عالمان:نحن، هم"ويعلل أن صورة عالم من جزءين قد تكون متطابقة مع الواقع على نحو ما.وهذا جوهر الخلاف بين الفكرتين؛ويرجع هنتغتون هذه القوال إلى الشعور بالبهجة في نهاية الحرب الباردة ولدت وهما بالتوفيق، الذي سرعان ما تكشف أنه وهم بالفعل.

الفصل الثاني: "الحضارات في التاريخ واليوم "

يتناول فيه: "طبيعة الحضارات" و" العلاقة بين الحضارات".

أولاَ: طبيعة الحضارات:

يؤكد فيها **صموئيل هنتنغتون** أن **الحضارات بصيغة الجمع هي ماتهم هذا الكتاب** لان تاريخ الإنسان هو تاريخ الحضارات التي يقدم لها تحليل هنا يلتمس آفاق تلقي الباحثين السابقين لهذا المفهوم الذي يظهر هناك اتفاقا عريضا على فروض رئيسية تتعلق بطبيعة الحضارات وقواها المحركة.

أولا: هناك فروق بين الحضارة بمعناها المفرد والحضارة بصيغة الجميع

- **في الصيغة المفردة: حضارة يقابلها البربرية**، إذ كرّس الأوربيون الجهد لشرح المعيار الذي يمكن على أساسه الحكم على المجتمعات غير الأوربية إن كانت "**متحضرة**" بما يكفي حتى يمكن قبول عضويتها في النظام العالمي الذي تسيطر عليه أوربا.

- **أما الحضارة في صيغة الجمع**: مما يعني رفض الحضارة والتي تعرف على أنها نموذج أو مثال يجب أن يحتذى... وبدلا من ذلك **كانت هناك عدة حضارات،** كل منها متحضرة على طريقته الخاصة.

- والباحث هنا يأخذ بالصيغة الثانية بشكل معاكس لمفهوم الحضارة بصيغة المفرد بوصفها حضارة عالمية عامة.

ثانياً: الحضارة بوصفها كيان ثقافي عبر التمييز بين الحضارة والثقافة لدى الباحثين الألمان.

إلا أن الباحث يشير إلى تصور آخر يقوم على **الجمع بين الحضارة والثقافة** إذ كلاهما يشير إلى مجمل **أسلوب الحياة** لدى شعب ما. وفي هذا الحضارة عند " **داوسن**" نتاج " **عملية أصلية خاصة من الإبداع الثقافي والتي هي من صنع شعب ما** " بينما هي عند " **دوركهايم**" و"**مارس**": " نوع من وسط أخلاقي يضم عددا معينا من الأمم، كل ثقافة وطنية هي شكل خاص من الكل " وعند "**شبنجلر**": "الحضارة هي المعبر الحتمي للثقافة... نتيجةَ، ثم يخلص "**هنتنغتون**" إلى القول أن **الثقافة هي الفكرة العامة في كل تعريف للحضارة تقريباً.**

وهنا يشير إلى الدم واللغة إلا أن **الدين هو أهم عامل بين العوامل الموضوعية التي تعرف الحضارات** كما كان الأثينيون يؤكدون. **وتبرز أهمية الدين أكثر من باقي العناصر** فيؤكد أن الناس المشتركين في العرق واللغة يختلفون في الدين قد يذبحون بعضهم البعض كما حدث في لبنان.

ثالثاً: الحضارات شاملة يقول "**توينبي**" الحضارات تشمل.. ولا يشملها غيرها " والحضارة " وحدة كلية" يقول "**ميلكو**" " الحضارات بها درجة معينة من التكامل، أجزاؤها تعرف أو تتحدد بعلاقتها بالأجزاء الأخرى وبالكل، وإذا كانت الحضارة مكونة من دول، فان هذه الدول ستكون بينها علاقات أكثر مما بينها وبين دول من حضارات أخرى وهي قد تناضل أكثر وتدخل في علاقات ودبلوماسية أكثر. والحضارة هي" نحن" الكبرى التي نشعر ثقافياً بداخلها أننا في بيتنا، في مقابل أي " **هم**" عندما الآخرين

خارجنا، أن يقول أن الحضارات ليس لها حدود حاسمة ولا بدايات ونهايات دقيقة، الناس بإمكانهم إعادة تعريف هوياتهم ويفعلون ذلك مع الزمان.

رابعاً: **الحضارات فانية** وليست أبدية.. فهي تتطور وتتكيف وهي أكثر الجماعات الإنسانية ثباتاً وتحملًا. الحضارات تتطور وهي حركية تنهض وتسقط تتحد وتنقسم وأيضا تندثر وتدفن في الرمال الزمن. ويرى " **توينبي**" أن الحضارة تقوم رداً على تحدّيات، ثم تمرّ بمراحل نمو تتضمن سيطرة متزايدة على بيئتها بفضل أقلية خلاقة، ثم بعد ذلك يكون التفسّخ.

خامسا: وحيث أن الحضارات **كيانات ثقافية** وليست كيانات سياسية فهي **لا تحفظ النظام** ولا تقيم العدل أو تجمع الضرائب......... والتركيب السياسي للحضارات يختلف من حضارة إلى أخرى، كما يختلف مع الزمن داخل الحضارة الواحدة وبالتالي فإن الحضارة الواحدة قد تحتوي على وحدة سياسية واحدة أو أكثر.

فالصين عبارة عن حضارة تتظاهر بأنها دولة واليابان حضارة ودولة...

هنا نلمس ان هنتغتون يقوم معتمدا على"توينبي" بعدد الحضارات "21" و"شبنجلر" "8" الانه يقف عند "ميلكو" "12" من بينها "7" لم يعد لها وجود بينما هناك خمس(الصين، اليابان، الهند، الاسلامية، الغربية.

الصين: يقر جميع الباحثين اما بوجود حضارة صينية واحدة ترجع على الاقل الى 1500ق-م وربما قبل ذلك بالف عام، او بوجود حضارتين صينيتين تلت احداهما الاخرى في القرن الاول من العهد المسيحي.

اليابان: يضم الباحثين الثقافتين الصينية واليابانية تحت عنوان: حضارة الشرق الاقصى لكن هناك من يعتبر اليابان حضارة مستقلة ظهرت في الفترة من سنة 100 ق.م الى سنة 400م.

الهند: وهي حضارة أو أكثر من حضارة متتالية، والمتفق عليه بشكل عام هو أنها وجدت على شبه القارة منذ سنة 1500ق.مويوجد في الهند مجتمع اسلامي كبير واقليات من الصين.

الإسلامية: يقر جميع الباحثين بوجود حضارة إسلامية متميزة بعد أن نشأ الإسلام في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، انتشر بسرعة عبر شمال افريقية وشبه جزيرة أيبيريا، كما انتشر شرقا في أسيا الوسطى وشبه القارة الهندية وجنوب شرق أسيا.ونتيجة لذلك فان ثقافات متميزة وحضارات فرعية كثيرة توجد داخل الإسلام، تضم العربية والتركية والفارسية والملايو.

الغربية: يؤرخ للحضارة الغربية عادة بأنها ظهرت حوالي سنة 700أو 800 ميلادي، ويرى الباحثون أنها تتكون من ثلاث مكونات رئيسية في أوربا وأمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية.

الإفريقية: (احتمالات)معظم الباحثين في الحضارة باستثناء"برودل" لا يعترفون بوجود حضارة مائزة، فشمال القارة الإفريقية وساحلها الشرقي ينتمون إلى الحضارة الإسلامية. تاريخيا كانت إثيوبيا مثل حضارة خاصة. وفي أماكن أخرى جاء الاستعمار والمستوطنون بعناصر من الحضارة الغربية.

ثم يخلص إلى تقييم تلك الحضارات إنطلاقاً من الفروض السياسية إلا انه يقف عند مفهوم "**الغرب**" فيصفه بأنه: هو الحضارة الواحدة التي تحدد بإتجاه بوصلة، وليس بإسم شعب أو دين أو مساحة جغرافية بعينها، وهو بهذا يؤكّد أن هذا التحديد يرفع الحضارة من سياقها التاريخي والجغرافي والثقافي ومن الناحية التاريخية فإن الحضارة الغربية حضارة أوربية.

ثانيا: العلاقات بين الحضارات

هنا يتناول ثلاثة أشكال من العلاقات الدولية:

الأولى - **علاقات الصراع والتأثير في الحضارات القديمة**: يصف علاقات الصراع والتأثير بين الحضارات التي كانت العلاقات التجارية مقيّدة بسبب المسافات التي تفصل بين الحضارات ومحدودية وسائل الانتقال المتيسّرة لقهر تلك المسافات إذ كانت الخيول قاطعة السهول وليس السفن قاطعة المحيطات هي وسائل الانتقال الرئيسية بين حضارات العالم المفضلة كما كانت قبل 1500، وهي الصلة بقدر المستطاع. إنتقلت الأفكار

والتكنولوجيا من حضارة إلى أخرى، ولكن ذلك أخذ قروناً لكي يحدث، وربما كان أهم إنتشار ثقافي لم يتم نتيجة غزو هو إنتشار البوذية في الصين والذي حدث بعد ستمائة عام من نشأتها في شمال الهند.

الثانية - يتحدّث عن الغرب وعلاقاته بالحضارات الأخرى: بين **القرنين الحادي عشر والثالث عشر** بدأت الثقافة الأوربية في التقدم وقد سهّل ذلك إستيعاب منظّم ومتحمّس العناصر الملائمة من الحضارة الإسلامية والبيزنطية مع تطويع ذلك الميراث لظروف ومصالح الغرب الخاصة.

خلال **المائتين والخمسين عاماً** التالية كان كل نصف الكرة الغربي وأجزاءاً كبيرةَ من آسيا قد أصبحت تحت حكم أوروبا أو تحت سيطرتها.

لكن في **القرن الثامن عشر** تراجع النفوذ الأوربي إلا أنه في **القرن التاسع** عشر بدأ الاستعمار الجديد.

ويعلل هذا التطوّر الذي أصاب الغرب بالآتي:

1. إختراع **وسائل الملاحة** في المحيطات للوصول إلى شعوب بعيدة وتطوّر القدرات العسكرية لغزو تلك الشعوب.

2. مما سهّل توسّع الغرب تفوّقه في **التنظيم والانضباط وتدريب القوات**، ثم في النهاية **الأسلحة المتفوقة**، وسائل الانتقال والإمداد والتموين الخدمات الطبية وكان ذلك كله من نتائج قيادته **للثورة الصناعية**.

3. تطبيق العنف المنظّم.

الثالثة - يتحدّث عن العلاقات بين الحضارات الأخرى والغرب في الوقت المعاصر:

وهو، هنا، يرصد هذه المرحلة الجديدة بالآتي:

1. **تغيّر موازين القوة**، صحيح إن الغرب إستمر في أن يكون له تأثير واضح على الحضارات الأخرى ولكن العلاقات بين الغرب والحضارات الأخرى أصبح يغلب عليها "**رد فعل**" الغرب إزاء التطورات في الحضارات.

2. نتيجة لتلك التغيرات إمتد النظام العالمي إلى ما وراء الغرب وأصبح **متعدد الحضارات**.

هكذا إنتقلت الجغرافية السياسية الكلية من عام 1920 **الواحد**، إلى عوالم 1960 **الثلاثية**، إلى **عوالم التسعينات التي تزيد عن ست.**

الفصل الثالث: الحضارة عالمية: التحديث والتغريب.

في هذا الفصل نرى إن "**هنتنغتون**" يحاول طرح مفهوم "**الحضارة العالمية**" إلى التساؤل بعد أن جمع بين مفهوم **التحديث والتغريب** التي تناولها في النقاط الآتية:

1. إن البشر صحيح يشتركون في عبارات منها: الجريمة شراً ولديهم "**حس أخلاقي**" مماثل لكن هذا لا يفسر بالنظر إلى التاريخ الذي يتكون من متغيرات في السلوك الإنساني وهذا يقوده إلى القول: إن.. الإنسانية مقسمة إلى جماعات فرعية - قبائل وأمم وكيانات ثقافات أكبر تسمى الحضارات. وبالتالي يؤكد على إننا نعيش الآن حضارة كونية واحدة إلا أنها **قشرة تخفي التنوع في الثقافات.**

2. فإن مصطلح "**الحضارة العالمية**" يمكن إن يشير إلى ما هو **مشترك** بين المجتمعات المتحضرة: مثل المدن ومعرفة القراءة والكتابة والذي يميزها عن المجتمعات البدائية والبربرية لكنه هنا يؤكد إنتشارها بالمعنى المفرد لكنه يؤكد وجود حضارات كثيرة بالمعنى الجمعي.

3. مصطلح "**الحضارة العالمية**" يمكن أن يطلق على "**ثقافة دافوس**" وهم بوجه عام مشتركون في الأفكار بخصوص الفردانية والاقتصاد والديمقراطية وهي أمور سائدة أيضاً في الحضارة الغربية رغم إن هؤلاء يحكمون إلا أنهم خارج الغرب أقل من **خمسين مليون.**

4. ثم إنه يناقش الأطروحة التي تقوم على أساس أن **إنتشار أنماط الاستهلاك الغربية** والثقافة الشعبية حول العالم سوف يؤدي إلى **حضارة عالمية**؛ لكنه أيضا يؤكد أيضاً على تهافت هذا الطرح من تاكيده على " **إنها ليست عميقة وليست ذات صلة** ".

ثم إنه يصل إلى تأكيد أطروحة مضادة أي ما هو معاكس لمفهوم

"**الحضارة العالمية**" مفادها إنشطارها على أساس الهوية الحضارية القائمة على متغيرين هما **اللغة والدين** في إثبات **عودة الهويات** من جديد، إلى المسرح العالمي.

أولا "اللغة" : اللغة والدين هما العنصران الرئيسيان في أية ثقافة أو حضارة.إلا إنه يرصد التصوّرات التي ترفض التصوّر الأول محل التساؤل بالنسبة له أي "**الحضارة العالمية**" الذي يحاول أن يثبت أثرة والثاني الذي يعتمده "**هنتنغتون**" القائم على العكس من الأول وهو **التعدد والاختلاف الثقافي**.

اللغة المشتركة وسيلة للتغلب على الفروقات اللغوية والثقافية وليست وسيلة لأزالتها. وهي وسيلة إتصال ولكنها ليست مصدراً للهوية والمجتمع، فعندما يتكلم مصرفي ياباني مع رجل أعمال اندونيسي بالانجليزية فإن ذلك لا يعني أن أحدهما "**يتأنجلز**" أو"**يتغرب**". ثم هذه وسيلة الاتصال حتى في مجتمع خضع إلى الاستعمار الانجليزي والذي ترك أثر لغوي نجده "**هنتنغتون**" يصف لنا هذا الصراع بين اللغة الانجليزية واللغات المحلية في الهند (عندما يسافر من " **كشمير**" نزولًا إلى أبعد قمة في قمة في الجنوب عند "**كانيا كوماری**" فإن الاتصال يتم في أحسن الأحوال عن طريق صيغة هندية أكثر منه عن طريق الانجليزية.) أي أن اللغة الانجليزية تم تبيئتها محلياً. ومن هذا يصل إلى إستنتاج مفاده أنه مع تدهور قوة الغرب تدريجياً بالنسبة للحضارات الأخرى، فإن إستخدام الانجليزية وغيرها من اللغات الغربية سوف يقل تدريجياً داخل المجتمعات غير الغربية وكوسيلة للاتصال فيما بينها.

ومن الأمثلة على هذا الأمر الذي يظهر فيه أن **اللغة الانجليزية هي لغة النخب** التي تحتك بالغرب، كانت النخب في تلك المجتمعات في حاجة لتمييز أنفسهم عن الناس العاديين، وإجادة اللغات الانجليزية أو الفرنسية أي لغة غربية أخرى كان يتحقق لهم ذلك. وكنتيجة لذلك فإن النخب في المجتمعات غير الغربية غالبا ما تكون أكثر قدرة على الاتصال بالغربيين تبين بعضهم البعض، عنه مع أبناء مجتمعاتهم.

ثم إنه هنا يشير إلى اللغة بوصفها إنتماء لهوية ومن الأمثلة التي يسوقها بعد إنهيار الاتحاد السوفيتي ففي الجمهوريات الإسلامية أذربيجان، وكورجيستان، أوزبكستان..تحوّلت من الأبجدية السيريلية الروسية إلى الأبجدية الغربية لأقاربهم الأتراك، بينما إتخذت طاجيكستان التي تتكلم الفارسية الأبجدية العربية. بينما الصرب تحولوا من الأبجدية الغربية إلى الأبجدية السيريلية لأقاربهم الروس بينما البوسنيين أحيوا الاقتباسات التركية والعربية التي مرّ عليها 450 سنة.

ويخلص إلى القول أن اللغة يعاد رصفها ويعاد بناؤها لكي تتلاءم مع الهويّات وخطوط الحضارات ومع إنتشار القوة وتفرّقها تنتشر الجلبة وتختلط الأصول.

ثانيا- أما الدين: وهو الذي سوف **يتناوله بمساحة كبيرة في هذا الكتاب** في هذا الفصل أو الفصول القادمة بالتحليل إذ يقول إن إحتمال ظهور دين عالمي أقل من إحتمال ظهور لغة عالمية، وأواخر القرن العشرين شهد إنبعاثاً أو صحوة دينية في أنحاء العالم. هذا الانبعاث تضمّن إتساع الوعي الديني وبروز الحركات الأصولية وأدّى ذلك إلى تقوية السكّان الذين يعتنقون أدياناً مختلفة.

حضارة عالمية: يعود إلى مناقشة الرهان الذي تنطلق منه هذه الأطروحة وتصدرها بحكم فحواه: مفهوم "**حضارة عالمية**" إنتاج مميز للحضارة الغربية وهي أيديولوجيا الغرب لمواجهة الثقافات غير الغربية وهنا يميز بين الغرب وما هو غير غربي في تحديد مفهوم العالمية: فما يراه الغرب عالمياً، يراه غير الغربيين "غربياً". ويناقش المضمون الإيديولوجي لمفهوم الحضارة العالمية عبر نقد الافتراض الذي يقوم على مسلّمة أن إنهيار الاتحاد السوفيتي لا يعني نهاية التاريخ والانتصار العالمي للديمقراطية في العالم الآن، هذا الزعم مبني على مغالطة أن البديل عن الاتحاد السوفيتي هو الديمقراطية الليبرالية.إن النتيجة التي يصل لها في نقد هذا الافتراض: أن إنقسام العالم قد إنتهى، إلا أن إنقسامات البشرية على أساس العرق والدين والحضارة تظل كما هي وهي تفرّخ صراعات جديدة.

أما الافتراض الثاني ومفاده أن **العلاقات المتداخلة** بشكل متزايد بين الشعوب **تولّد ثقافة عالمية** مشتركة. يرد على هذا بالقول: بسؤال هل تزيد التجارة أم تقلل من إحتمالات الصراع؟ الافتراض بأنها تقلل إحتمالات الحرب بين الأمم أي حدّها الأدنى لم يثبت، بل يوجد دليل كبير على العكس.

بعد هذه الردود التي يحاول من خلالها أن يرد على مفهوم "**حضارة عالمية** " فإنه يعزز من هذا التصادم من خلال تناوله لمفهوم مهم وهو "**الغرب والتحديث**" وهو من المفاهيم المهمة التي يريد إثبات أطروحته من خلاله فهو في الوقت الذي يؤكّد أن الثقافات التي تأخذ بالتحديث قد تكون متشابه فيما بينها إذ ما قارنّاها بالمجتمعات التقليدية لسببين:

أولا: **التفاعل** بين المجتمعات الحديثة قد لا ينتج عنه ثقافة عامة ولكنه قد **يسهل عملية إنتقال الأساليب التقنية** والاختراعات والممارسة من مجتمع لآخر بسرعة وبدرجة لم تكن ممكنة في العالم القديم.

ثانيا: المجتمع التقليدي كان يقوم على **الزراعة**، والمجتمع الحديث يقوم على **الصناعة** التي قد تتراوح بين الصناعة اليدوية والصناعة الكلاسيكية الثقيلة إلى الصناعة القائمة على المعرفة. أنماط الزراعة والتركيب الاجتماعي الذي يصاحبها أكثر إعتماداً على **البيئة الطبيعية** من أنماط الصناعة، وهي **الملكة والتركيب الاجتماعي والحكومة.**

فهو يؤكد هنا هذا الاختلاف بين المجتمعات التقليدية والحديثة، الأولى تحدده الجغرافية فيما الثانية تحددها الصناعة؛ إلّا أنه يشير إلى **فروقات كبيرة بين المجتمعات الحديثة** إذ ما تم مقارنتها بالغرب وهذا ما يشير له هنا.

1. **يشير إلى سمات تميّز الغرب عن الحضارات الأخرى أقدم من تحديث الغرب وهي**: **التراث الكلاسيكي** (الكاثوليكية والبروتستانتية واللغات الأوربية "حيث الغرب يتّسم بالتعدد عن غيره"، الفصل بين السلطة الروحية والسلطة الدنيوية، وحكم القانون "بوصفه مفهوم مركزية القانون بالنسبة للوجود المتحضر موروث عن الرومان"، والتعددية الاجتماعية، الهيئات

النيابية" منذ وقت مبكّر، خلقت التعددية الاجتماعية طبقات سياسية متميزة، وبرلمانات ومؤسسات للديمقراطية"، و الفردية).

2. **الاستجابة للغرب والتحديث**: توسّع الغرب أدّى إلى تحديث وتغريب المجتمعات غير الغربية. القادة السياسيون والمفكرون في تلك المجتمعات إستجابوا للتأثير الغربي بواحد أو أكثر من الأساليب الثلاث التالية: **إما رفض التحديث والتغريب معا، أو تبنيها معا، أو تبني الأول ورفض الثاني**. ومن الأمثلة: "**الرفض**" لدى كل من **اليابان والصين** حيث لم تسمح اليابان إلا بأشكال محدودة من التغريب، أما إستيراد الثقافة الغربية المتضمنة المسيحية فكان مقيداً إلى حد كبير، أما **الصين** رغم سماحها في البداية بالتبشير إلا أنهم منعوه بعد ذلك. أما القبول "**بالتغريب والتحديث**" حصل في تركيا مع الكمالية، "الصلاحية" القائمة على التحديث مع المحافظة على القيم الأساسية والممارسة والمؤسسات الموجودة في الثقافة المحلية كما حصل مع اليابان فما بعد و**محمد علي** في مصر، فهذه المجتمعات مثل اليابان وسنغافورا وتايوان والسعودية و- بدرجة أقل - إيران أصبحت مجتمعات حديثة دون أن تصبح غربية.

وهنا يرسم هذه الجدلية من خلال طرحه مفهوم التحديث سواء كان على مستور المجتمع أو الفرد فانه سوف يقود إلى شقين الأول يمثل نتيجة مفادها "**قوة اقتصادية وعسكرية وسياسية**" أما الشق الثاني يقودنا إلى نتيجة مفادها "**اغتراب وأزمة هوية**" إلى أن كلا الشقين الناتجين عن التحديث سوف ينتجان ما اسماه "**صحوة ثقافية دينية**".

فالصين عاكفة على طريق إصلاحي، والمجتمعات الإسلامية لديها مشكلة مع التحديث بالإشارة إلى الصراعات القائمة بين الإسلام والتحديث في المسائل الاقتصادية، وعمل المرأة.ألا انه وبالاعتماد على "مكسيم رودنسون" قوله: "لا يوجد هناك ما يدل - بطريقة مقنعة - على **أن الإسلام منع العالم الإسلامي من التقدم على الطريق نحو الرأسمالية الحديثة**".

وهذا التصور مكمّل لما عرضناه في النقطة الأولى وسوف يعرضه أكثر بالميزان المتغيّر للحضارات.

الجزء الثاني: التوازن المتغيّر بين الحضارات:

توزع على فصلين هما: الفصل الرابع: اضمحلال الغرب: القوة، الثقافة، العودة إلى المحلية، الفصل الخامس: الاقتصاد- الديموغرافيا- حضارات التحدي: التوكيد الآسيوي/ الصحوة الإسلامية / التحديات المتغيرة.

الفصل الرابع: إضمحلال الغرب: القوة والثقافة والعودة إلى الثقافات المحلية

أولا: **القوة الغربية: السيطرة والاضمحلال**: نجد أن **هنتنغتون** يقيس قوة التغير في الغرب من خلال الموازنة بين القوة التي ربطها بثنائية السيطرة / والاضمحلال بين الغرب كونه **يفرض تصوراته على الآخرين** بوصفها حقيقة لكونها سلطة مهيمنة، وبين إضمحلال تلك السلطة التي تعني **ضعف التأثير الغربي** على الأخر. **ويشير في لحظة نهاية الحرب الباردة إلى:**

1. بروز قوى غربية متمثلة في **بريطانية وفرنسا والولايات المتحدة** يتخذون القرارات الحاسمة في القضايا **السياسية والأمنية.**

2. بينما تتخذ كل من **الولايات المتحدة واليابان وألمانيا** يتخذون القرارات الحاسمة في القضايا **الاقتصادية.**

3. رغم تأكيده على حاجة الدول الأخرى إلى **مساعدة الغرب** في تحقيق أهدافها وحماية مصالحها نظراً لهيمنة دول الغرب عل **النظام المصرفي الدولي**، و**التحكم بالعملات** الصعبة، وكون الدول الغربية هي الزبون الرئيسي في العالم، وهي التي تقدم **غالبية السلع العالمية** الرئيسية وتسيطر على الاسواق العالمية ولها تأثير معنوي وعسكري وتتحكم بالطرق البحرية والبحث العلمي والفضاء والاتصالات وصناعة الأسلحة.

4. رغم كل هذا إلا أنه يرصد تغير في موازين القوى تدفعه إلى وصم الحضارة الغربية بالانهيار في القوة السياسية والاقتصادية والعسكرية مقابل الحضارات الأخرى ويصف أن هذا التغير سوف يكون له أثر في يقظة

المجتمعات غير الغربية وتوكيد ثقافتها وزيادة رفضها للثقافة الغربية.

ثانياً: التأصيل: صحوة الثقافات غير الغربية: يقدم توصيف لهذا الأمر على أساس أن توزيع الثقافة في العالم يعكس توزيع القوة؛لان الثقافة تتبع القوة دائما لهذا توسعت الحضارات أبان ازدهار ثقافتها. وكانت تعتمد القوة. والمثال الذي يعتمده مستل من التاريخ **الروماني والاستعمار الغربي في القرن التاسع عشر** والهيمنة **الأمريكية** في القرن العشرين.

إلا انه أيضا يعود إلى التأكيد إذ كانت ثقافة وإيديولوجية دولة ما، لها **جاذبية** سيكون الأخر أكثر استعدادا "لإتباع" قيادتها.إلا انه في مكان أخر يتعرض إلى وصف تلك العلاقة الشعوب الأخرى بالغرب قائمة على **سر النجاح** الذي كانت تلك الشعوب تبحث عنه في المسيرة الغربية هل هي في القيم والأعراف الغربية والتي بإتباعها تغدو تلك الشعوب غنية وقوية مثل الغرب لهذا توسلت تلك الشعوب بالقيم الغربية لتحقيق الذات كان هذا الإتباع وهذه الشعوب ضعيفة أما في حالة القوة فان الأمر تغير بل أن قوتهم أخذت تزداد لهذا تراهم لا يترددون في الهجوم على القيم الغربية.

ثأر الله:

في النصف اول من القرن العشرين، كانت النخب المثقفة تفترض أن التحديث الاقتصادي والاجماعي يؤدي الى ذبول الدين كعامل مهم في وجود الانسان.وهو افتراض كان يشترك به المرحبون به "العلمانيون"والمنددون به"المحافظون" على السواء، اما "العلمانيون":كانوا يرحبون بالمدى الذي وصل اليه العلم والعقلانية في القضاء على الخرافات والاساطير، فالمجتمع الناشئ سيكون متسامحا، عقلانيا، وعامانيا . . .وقد حذر"المحافظون" : من العواقب الوخيمة لاختفاء المعتقدات والهداية الاخلاقية لان النتيجة النهائية ستكون: الفوضى والفساد.

في النصف الثاني من القرن العشرين، اثبت أن تلك **الآمال والمخاوف** لا أساس لها. التحديث الاقتصادي والاجتماعي كونيا من ناحية الحجم، وفي نفس الوقت حدثت صحوة دينية كونية أو "**ثأر الله**" كما يطلق عليها

" "جيلز كيبل" الذي لاحظ أيضا أن التوجه نحو "العلمنة " ونحو تكييف الدين معها "اخذ وجهة معاكسة ظهور توجه ديني جديد" كرد فعل للوسائل القسرية للعلمنة التي وصلت إلى نهايتها الميتة إلى البعد عن الله.مما أدى إلى رد فعل معاكس حيث ساد الإحياء الديني إذ لم تعد القضية تحديث وإنما (أسلمه) (وانجلة) من خلال العودة إلى التعليم الدينية لمجتمعاتهم وإعطائها معان جديدة.وظهرت حركة اصولية ملتزمة بالتقاليد واعادت تشكيل السلوك الشخصي والاجتماعي العام بما يتفق مع العقائد الدينية.

يضيف تعليل أخر لهذا التحول إلى القول أن الناس لا يعيشون بالعقل فقط، لا يمكنهم أن يكونوا أو يتصرفوا بالعقل في متابعة مصالحهم الخاصة ألا إذ عرفوا أنفسهم. سياسة المصالح تفترض وجود هوية.وكما يقول "برنارد لويس" (في العالم الإسلامي يوجد ميل متواتر لدى المسلمين في أوقات الأزمة، لان يبحثوا عن هويتهم الأساسية وانتمائهم في المجتمع الإسلامي - أي في كيان محدد بالإسلام أكثر منه بأي معيار أخر اثني أو مكاني).

في أوقات التغير الاجتماعي السريع تذوب الهويات الراسخة، وهو يرد هذا الأمر إلى التعليم المحلي الذي يؤكد الهوية، بالإضافة إلى جهود بعض القادة إلى كسب تأيد الجماهير تراهم رغم دراستهم في الغرب ألا أنهم سرعان ما يعودون إلى الهوية من اجل كسب ود الجماهير ألا انه أيضا يشير إلى الاهتمام بالهوية غدا ضرورة اذ لابد من إعادة **تعريف الذات** وهنا يعتمد على "جيلز كيبل" مركزية البحث عن الهوية: "إعادة التأسلم من القاعدة، هي أولا وأخيرا وسيلة لإعادة هوية في عالم فقد معناه وتحول إلى فوضى ويدفع إلى الاستلاب" ومن الأمثلة على هذا الاستنتاج، في روسيا نتيجة لرغبة في الهوية التي يمكن أن توفرها الكنيسة الارثوذكيسة في الصلة مع الماضي الروسي.أما **الصحوة الإسلامية** في الجمهوريات السوفيتية تتمثل في طموح سكان آسيا الوسطى **القوي لتوكيد الهوية التي قمعتها موسكو لعدة عقود.** إما الصحوة الأصولية على نحو خاص ما **هي ألا وسيلة للتأقلم مع تجربة الفوضى وفقدان الهوية،** ومعنى **وضمان للبنية الاجتماعية** التي نتجت عن إدخال الأنماط الاجتماعية والسياسية الحديثة بسرعة والعلمانية والثقافة العلمية، والتقدم الاقتصادي وبالتالي هي **رد فعل ضد العلمانية والنسبية**

الأخلاقية والانغماس الذاتي وإعادة تأكيد لقيم ونظام العمل والتضامن. وهذا الاغتراب يظهر في قول "الترابي" ان " لا القومية ولا الاشتراكية حققت التقدم للعالم الإسلامي الدين هو محرك التقدم.

ألا انه يذكر أن هذه الأصولية وهي هنا عامة **شديدة الحرص على استخدام وسائل الاتصال وأساليب التنظيم الحديثة** في نشر رسالتها. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى يعتمد على "وليم ماكنيل" " إعادة تأكيد الإسلام مهما كان شكله **الطائفي**، يعني **رفض النفوذ الأوربي والأمريكي** على المجتمع والسياسية والقيم المحلية
العودة إلى الأصول وإحياء الدين ظاهرة عالمية، وقد تبدت في أوضح صورها في التوكيد الثقافي وتحديات الغرب التي جاءت من آسيا ومن الإسلام، وهي الحضارات الديناميكية في الربع الأخير من القرن العشرين.

الصحوة الإسلامية:

كان المسلمون بأعدادهم الغفيرة، يتوجهون نحو الإسلام بوصفه مصدر للهوية والمعنى والاستقرار والشرعية والقوة والأمل، ذلك الأمل الذي يعب عنه شعار «الإسلام هو الحل». هذه الصحوة الإسلامية، باتساعها وعمقها هي أحدث مرحلة في تكيف الحضارة الإسلامية مع الغرب، وسعى لإيجاد حل، في الإسلام.

وبالتالي يرى: إن الصحوة الإسلامية هي الجهد الذي يبذله المسلمون لتحقيق هذا الهدف، وهي حركة فكرية ثقافية اجتماعية سياسية عريضة منتشرة في معظم أنحاء العالم العربي.

ويشير هنا إلى ما كتبه «جون ل. اسيوسيتو» بقوله:

«هي كثيرة: الاهتمام المتزايد بالطقوس الدينية (الذهاب إلى المسجد، الصلاة، الصيام)، نشر البرامج والمطبوعات الدينية، تركيز كبير على الملبس والقيم الإسلامية، إعادة الحياة للصوفية. هذا التجديد بقاعدته العريضة يصاحبه تأكيد لحضور الإسلام في الحياة العامة: زيادة في عدد الحكومات والمؤسسات والقوانين والبنوك والخدمات الاجتماعية والمؤسسات التعليمية

ذات التوجه الإسلامي. . .» ويعتمد تعريف باحث إسلامي «على.. هلال دسوقي» للمفهوم الصحوة بقوله:

1 - تضمن المساعي من أجل إحلال القانون الإسلامي محل القانون الغربي.

2 - واستخدام المتزايد للغة الدينية والرمزية.

3 - انتشار التعليم الديني ويظهر ذلك في زيادة عدد المدارس الإسلامية وأسلمة المناهج في المدارس الرسمية.

4 - الالتزام المتزايد بالقواعد الإسلامية للسلوك الاجتماعي (تغطية وجه المرأة، والامتناع عن المسكرات).

5 - المساهمة المتزايدة في الطقوس الدينية.

6 - سيطرة الجماعات الإسلامية على المعارضة في المجتمعات الإسلامية.

7 - اتساع الجهود المبذولة لزيادة التعاون الدولي بين الدول والمجتمعات الإسلامية.

إنه في معرض عرضه لمفهوم الصحوة أن يجري مقارنة مع الماركسية تأخذ الصحوة الإسلامية بعض الشبه مع الماركسية: نصوصها المكتوبة، رؤيتها للمجتمع المثالي، الالتزام بتغيير جوهري، رفضها للدولة القومية، وما يمكن أن يصبح دلة، وتنوع مذهبي يتراوح بين الإصلاح المعتدل والعنف الثوري. وهناك تشابه أهم بينها وبين الإصلاح البروتستاني: كلاهما رد فعل لفساد وكساد المؤسسات القائمة، كلاهما يؤيد العودة إلى صيغة أتقى ومطلوبة من الدين، تدعو للعمل وللنظام والانضباط، كلاهما يستهوي أبناء الطبقة المتوسطة النشيطة، وكلاهما أيضاً حركة معقدة ذات جدائل متنوعة، فيما عد أحد يلتين رئيسيتين: اللوثوية والكالفينية، الشيعة والسنة الأصولية، حتى التشابه بين (جون كالفن) و(آية الله الخميني) والانضباط الرهباني اللذان يريد أن فرضه على مجتمعاتهم.

الروح الرئيسية في كل من الإصلاح والصحوة هي الإصلاح الشامل وفي هذا يشير (حسن الترابي): «هذه الصحوة شاملة، إنها ليست عن الصلاح الفردي فقط، ليست فكرية وثقافية فقط، وليست مجرد صحوة

سياسية، هي كل ذلك، إعادة بناء شاملة للمجتمع من القاع إلى القمة».

أما أدلة الاختلاف كما يراها صموئيل هنتغنون بين الإصلاح والصحوة هي: في جانب واحد أساسي: أثر الإصلاح كان محدوداً بأوروبا الشمالية، حقق نجاحاً قليلاً في أسبانيا وإيطاليا وشرق أوروبا وأراضي الهابسبورج عموماً، وعلى العكس من ذلك لمست الصحوة كل مجتمع في العالم تقريباً. مع بداية السبعينيات اكتسبت الرموز والمعتقدات والمبادئ والممارسات والسياسات والتنظيمات الإسلامية التزاماً متزايداً ودعماً في كل أنحاء العالم المكون من بليون مسلم والممتد من الغرب إلى إندونيسيا، ومن نيجيريا إلى كازاخستان. عنيت عملية الأسلمة أن تتم أولاً في عالم الثقافة ثم تنتقل إلى المجالات الاجتماعية والسياسية. لم يستطع قادة الفكرة السياسة سواء كانوا معها أو ضدها أن يتجاهلوها أو يتجنبوا التكيف معها على نحو أو آخر.

ثم إنه يرصد عملية التأسلم بالقول: عنصر أساس التأسلم في معظم البلاد كان إنشاء وتنمية مؤسسات اجتماعية إسلامية واستيلاء الجماعات الإسلامية على المؤسسات القائمة. أعطى الإسلاميون اهتماماً خاصاً لإنشاء المدارس الإسلامية وزيادة النفوذ الإسلامي في المدارس العادية في نفس الوقت.

توصيفات بشأن الحال الاسيوي والاسلامي:

هنا يشير إلى توصيفات نهائية يرصد بها كل من الظاهرة الاقتصادية الآسيوية والصحوة الإسلامية.

الظاهرة الاقتصادية الآسيوية:

دوت المعجزات الاقتصادية الآسيوية وسوف تشهد واحدة بعد أخرى انهياراً في معدلات نموها لتصل إلى المستويات «العادية» في الأنظمة الاقتصادية المعقدة. إلا إنه يشير إلى نتائج هذه الظاهرة: إن النمو الاقتصادي الآسيوي سوف يخلف ميراثاً من أنظمة اقتصادية أكثر ثروة وأكثر تعقيداً، ذات اهتمامات دولية واسعة، وبرجوازيات مزدهرة، وطبقات

متوسطة غنية. والمرجح ان يقود ذلك كله نحو سياسات أكثر تعددية وأكثر ديمقراطية، ولن تكون أكثر توجهاً نحو الغرب بالضرورة، بل قد تقود إلى نتائج معاكسة إذ سوف تنمي من التوكيد الآسيوي في الشؤون الدولية وتعمل على إعادة تشكيل المنظمات والمؤسسات الدولية بعيداً عن النموذج والأنماط الغربية.

ويشير إلى نقاط الخطر عبر تأكيده على: إن النمو الاقتصادية الآسيوية سيؤدي إلى تحول هائل في القوة بين الحضارات وسوف تتحرك الهند نحو نمو اقتصادي سريع وتظهر منافس في الشؤون الدولية.

أما الظاهرة الإسلامية (أي الصحوة):

فإنه يؤكد تاريخية الظاهرة وحدودها إذ يقول: فإن أي إحياء ديني - أو حركة ثقافية - لا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية، وعند نقطة ما سوف تخمد الصحوة الإسلامية وتذوب في التاريخ ومن المرجح أن يحدث ذلك عندما يضعف الدفع الديموغرافي الذي يقويها في العقدين الثاني والثالث من القرن الواحد والعشرين. حينذاك ستضعف صفوف المجاهدين والمقاتلين ولمهاجرين. ومن المرجح أن تهبط معدلات الصراع العالمية داخل الدول الإسلامية وبين المسلمين وغيرهم.

لن تصبح العلاقة بين الإسلام والغرب وثيقة، ولكنها ستصبح أقل صراعاً أ، ما يشبه الحرب، حرب باردة أو إسلام بارد.

وهنا يبين طبيعة المشكلات التي سوف تركز عليها وهي المشكلات والأخلاق والهوية والمعنى والاعتقاد، ولكن ليس لمشكلات الظلم الاجتماعي والقمع السياسي والتخلف الاقتصادي والضعف العسكري.

مرد هذا إلى تأثير الصحوة الإسلامية التي سوف تستمر بفعل المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الإسلامية دخل التجمعات والمجتمعات التي تمتد إليها.

إلا إنه أيضاً إن الفشل يمكن أن يولد خيبة أمل واسعة في الإسلام السياسي وربما ولد رد فعل ضده ومحاولة للبحث عن «حلول» أخرى.

الفصل السادس: إعادة التشكيل الثقافي للسياسة العالمية
تلمّس الطريق نحو التجمّعات: سياسات الهوية:

يعاد تشكيل السياسة العالمية اليوم على إمتداد الخطوط الثقافية، مدفوعة بالتحديث. فالشعوب ذات الثقافات المتشابهة، تتقارب والمختلفة تتباعد، والحدود السياسية يعاد رسمها لكي تتوافق مع الحدود الثقافية والعرقية والدينية والحضارية. و المجتمعات الثقافية تحل محل تكتلات الحرب الباردة، وخطوط التقسيم بين الحضارات تصبح هي خطوط الصراع الرئيسية في السياسة العالمية. في العالم الجديد، أصبحت **الهوية الثقافية** هي العامل الرئيسي في تحديد صداقات دولة ما وعداواتها. سؤال: (إلى أي جانب أنت؟) حل محله سؤال: (من أنت؟) وعلى كل دولة أن تجد له إجابة. هذه الإجابة هي **هويتها الثقافية**.

لحظة البداية: لقد شهدت التسعينات إنفجار **أزمة هوية عالمية** أينما تنظر تجد الناس يتساءلون: (من نحن؟) (لمن ننتمي؟) (من هو الآخر؟) ففي **منتصف التسعينات** كان من بين الدول التي تناقش فيها أسئلة الهويات بإلحاح: الجزائر، كندا، الصين، ألمانيا، بريطانيا، الهند، إيران، اليابان، المكسيك وروسيا، جنوب أفريقيا، سوريا، تونس، تركيا، أوكرانيا والولايات المتحدة.أصبحت قضايا الهوية تأخذ شكلاً حاداً وبخاصة في البلاد ذات [الصدع]، وهي البلاد التي يوجد بها جماعات كبيرة من البشر ينتمون إلى حضارات مختلفة. ومن الأمثلة التي يسوقها: القوى الأوروبية يُظْهرُونّ صراحة أنهم **لا يريدون** دولة إسلامية (تركيا) في الاتحاد الأوروبي، ولا يسعدهم أن تكون **دولة** إسلامية أخرى (البوسنة) في القارة الأوروبية.إنه يرصد التحولات التي يصفها بالقول: في عالم مائع تماماً، **الناس يبحثون** عن الهوية والأمان، وعن جذور وصلات لحماية أنفسهم من المجهول. ويرصد لحظة التحوّل تلك التي جاءت: مع **إختفاء الخطر السوفيتي**، نجد إن التحالف (غير الطبيعي) بين اليونان وتركيا **يصبح بلا معنى**، حيث تتسع الصراعات بينهما على: **بحر إيجه**، **وقبرص**، والتوازن العسكري، ودورهما في الـ (الناتو) والاتحاد الأوروبي، وعلاقاتهما بالولايات المتحدة.

بنية الحضارات:

في الحرب الباردة، كانت علاقة الدول بين **حلفاء أو توابع أو عملاء، أو** محايدين، أو غير منحازين. لكن العالم بعد الحرب الباردة: الدول في علاقاتها بالحضارات: **إما دول أعضاء، أو دول مركز، أو دول وحيدة، أو دول متصدعة، أو** دول ممزقة، والحضارات، مثل القبائل والأمم لها بنية سياسية.

1 - **الدولة العضو**: هي دولة **متوحدة ثقافياً** مع إحدى الحضارات: **مثل مصر مع الحضارة العربية الإسلامي، وإيطاليا مع الحضارة الأوروبية الغربية.** إلا أنه يرى الحضارة أيضاً يمكن أن تضم أناساً يشتركون في نفس الثقافة ويتوحدون بها ولكنهم يعيشون في دول **يسيطر عليها أناس من حضارات أخرى.**

2 - **دولة المركز**: إنها تكون الدولة أو الدول الأقوى وذات **الثقافة** المركزية. يختلف دور وعدد دول المركز من حضارة إلى أخرى، وقد يتغير الزمن.

فشل التحوّل الحضاري

أما الدولة الممزقة «وإعادة تعريف الذات» وهي الدولة التي لها **ثقافة واحدة** سائدة تضعها في حضارة واحدة ولكن زعماءها **يريدون الانتقال إلى حضارة** أخرى يقولون: «نحن في الواقع شعب واحد وننتمي كلنا إلى مكان واحد ولكننا نريد تغييره»، ومن الأمثلة: **مشاريع التحديث في روسيا وتركيا والمكسيك.**

إنه يشبّه هذا **الهوس بالتحديث** أو **إعادة تعريف الذات،** بالفيروس الذي **يولد الشيزوفرانيا الآسيوية** التي تسيطر على القادة السياسيين الذين تسيطر عليهم فكرة متغطرسة، بأنه يمكنهم إدخال عناصر من الثقافة الغربية ولكنهم **لا يستطيعون دائماً كبح أو إزالة العناصر الجوهرية في ثقافتهم الأصلية.**

العالمية الغربية:

هنا يحاول الباحث أن يقر حقيقة يتمثلها في: «لن تكون العلاقات بين الدول والجماعات التي تنتمي إلى حضارات مختلفة علاقات وثيقة، بل غالباً ما ستكون عدائية».

بيد إن الباحث يعود إلى التأكيد على نوع معين من العلاقات على إنها: «إن هناك علاقات أكثر عرضة للصراع من غيرها».

على المستوى الأصغر: فإن أشد خطوط التقسيم الحضاري عنفاً هي تلك الموجودة بين الإسلام وجيرانه الأرثوذكس والهندوس والأفارقة والمسيحيين الغربيين.

على المستوى الأكبر: فإن التقسيم السائد هو بين "الغرب والآخرين" مع أشد الصراعات القائمة بين جهة أخرى.

إلا أنه يعود فيؤكد على ثلاث مصادر للصراع: ومن المرجح أن تنشأ أخطر الصراعات في المستقبل نتيجة تفاعل "الغطرسة الغربية" و"التعصب الإسلامي" و"التوكيد الصيني" وهنا يحاول أن يؤكد الغطرسة الغربية بقوله: من بين جميع الحضارات، فإن الحضارات الغربية هي الوحيدة التي كانت لها تأثير رئيسي وأحياناً مدمر على كل الحضارات الأخرى.إلا أنه يعود إلى نقطة ذكرها كثيراً في العلاقة بين الثقافة والقوة ومفادها: مع زيادة القوة النسبية للحضارات الأخرى، يقل التوجه نحو الثقافة الغربية وتزداد ثقة الشعوب غير الغربية بثقافتها الأصلية والالتزام بها ويؤكد على مسألة نشر القيم الغربية التي تقوم بها أمريكا: المشكلة الرئيسية في العلاقات بين الغرب والباقي هي (التنافر) بين جهود الغرب - وبخاصة أمريكا - لنشر ثقافة غربية عالمية وانخفاض قدرته على تحقيق ذلك. (رغم اعتقاد الغرب) بأنها أصبحت صالحة لتعميمها عالمياً. لاعتقاد الغرب بأنه أمة تبشيرية يعتقد إن الشعوب غير الغربية لابد أن تلتزم بالقيم الغربية فيما يتعلق بالديمقراطية والأسواق الحرة والحكومة المحدودة وحقوق الإنسان والفردانية وحكم القانون، وإنها لابد أن تجسد تلك القيم ومؤسساتها.

ويصل إلى إقرار ملامح تلك العلاقات بين الغرب والآخر بثلاث مستويات:

1 - من المرجح أن تكون علاقة الغرب بالإسلام والصين متوترة على نحو ثابت وعدائي جداً في معظم الأحوال. لان الحضارة الإسلامية والحضارة الصينية، كل منهما ينتظم في تقاليد ثقافية تختلف جداً عن التي لدى الغرب، وهي في نظرها أرقى من تقاليد الغرب بمراحل لا محدودة وقوة وتأكيد إزاء الغرب تتزايدان، كما يتزايد الصراع ويشتد بين مصالحهما وقيمهما ومصالح وقيم الغرب.

2 - علاقة الغرب مع أمريكا اللاتينية وأفريقيا، وهما حضارتان أضعف ومعتمدتان إلى حد ما على الغرب، سوف تتضمن مستويات أقل من الصراع، وبخاصة بالنسبة لأمريكا اللاتينية.

حقوق الإنسان والديمقراطية:

يقدم الباحث هنا وصف للموقف الغربي من دعم حقوق الإنسان، ويعد وصفه لهذا الأمر من خلال وصف لمشهد كوني في السبعينات والثمانينات حيث حدث هذا التحول في أكثر من ثلاثين دولة من أنظمة سياسية سلطوية إلى أنظمة ديمقراطية.

علل هذا بالأسباب التالية:

1 - النمو الاقتصادي كان بلا شك هو العامل الرئيسي وراء هذه التغيرات السياسية.

2 - إن السياسات وتصرفات الولايات المتحدة والقوى الأوروبية الغربية والمؤسسات الدولية ساعدت على تحقيق الديمقراطية في أسبانيا والبرتغال وأمريكا اللاتينية والفلبين وكوريا الشمالية وأوروبا الشرقية.

إلا أنه يعلل نجاح الديمقراطية يعود إلى أسباب ثقافية دون تعليل يذكر حيث يجعل من غربية الدولة ومسميتها الكاثوليكية أسباب خفية للنجاح.

ويضرب مثال على النجاح هذا، تلك الدول سابقة الذكر ويعلل الفشل

غياب تلك الملامح الثقافية عن الدول السوفيتية الأرتذوكسية التي يصفها "غير مؤكدة" والدول الإسلامية كانت أفق الديمقراطية "غير واضحة".

إلا أنه يرصد عدم إدراك هذه الأسباب الثقافية عند الغربيين مما جعلهم يظنوا؛ وخاصة الولايات بأن هناك ثورة ديمقراطية كونية في الطريق وإن المفاهيم الغربية عن حقوق الإنسان والأشكال الغربية للديمقراطية السياسية سوف تتسود العالم بسرعة.

الفصل العاشر: من حروب الانتقال إلى حروب خطوط التقسيم

حروب الانتقال: أفغانستان والخليج

يصف هانتنغتون حرب الخليج بانها حرب الحضارات الثانية في وقت كانت الحرب السوفيتية الأفغانية في 1979- 1989 هي حرب الحضارات الأولى.

كلا الحربين بدأنا كغزو مباشر قامت به دولة لأراضي دولة أخرى، ولكنها تحولت إلى حروب حضارات وصارت تعرف بذلك. وقد شكلت حروب انتقال إلى حقبة يغلب عليها الصراع ألاثني.

لقد كانت الحرب الأولى بنظر المؤلف تعكس عدت مواصفات:

1. كانت نهاية الحرب بهزيمة السوفيت إثباتا لمبدأ " ريجان " في تشجيع المقاومة المسلحة للأنظمة الشيوعية وإذلالا أكيدا للسوفيت. (كما عاناه الأمريكيون في فيتنام).
2. إما بالنسبة للذين حاربوا السوفيت فقد كانت مقاومة ناجحة ضد قوة أجنبية. لم تقوم على مبدأ قومي أو اشتراكي بل وإنما شنت كجهاد وأعطت دفعة هائلة للثقة بالنفس وللقوة الإسلامية. وتأثيرها على العالم الإسلامي في الواقع يشبه تأثير هزيمة الروس امام اليابانين سنة 1905 على العالم الشرقي.

الحدود الدموية للإسلام

يشير المؤلف الى هامشية حدوث هذه الحروب في الحضارات الاخرى

رغم انها وقعت في يوغسلافيا والهند وسريلانكا الا انها كانت قليلة الحدوث في اماكن قليلة اخرى.

لهذا يؤكد حكمه الذي طالما ظهر في نماذجه التحليلية ان غالبية صراعات خطوط التقسيم قد حدثت على امتداد الحدود الملتفة عبر اوراسيا وافريقيا والتي تفصل بين المسلمين وغير المسلمين. وهنا يحدد نوعين من الصراع ويعتمد التصنيف على الحجم:

الصراع الاكبر: بين الغرب والباقي

أما الصراع على المستوى الاصغر: بين الاسلام والاخرين في اوربا بين المسلمين والصرب كما بين الداعم الروسي للصرب والداعم اللالباني للمسلمين وفي قبرص بين اليونان والاتراك في اسيا بين المسلمين الاذريون والارمن بين تركيا وارمينيا والروس والشيشان 1994.

انه يمضي في افتراضه القائم على وجود هوية واحدة لهذه الاجناس المتصارعة متناسيا الضروف القومية والسياسية القائمة على اساس الضغط او على اساس تقسيم سابق للدول... الخ.

الا انه يمضي الى تأكيد ان الاسلام او المسلمين رغم انهم لا يشكلون سوى خمس سكان العالم ن ولكنهم في التسعينيات كانو اكثر تورطا في العنف ويسوق البراهين الاتية.

1. شارك المسلمون في 26 صراعا من اجمالي 50 صراع عرقي – سياسي وهذه الصراعات التي كان المسلمون طرفا فيها كثيرة الضحايا.
2. حددت نيورك تايمز 48 موقعا كان يدور بها 59 صراعا عرقيا في سنة 1993 في نصف هذه الصراعات بين المسلمين وفي 31 من هذه الصراعات كانت الاطراف جماعات من حضارات مختلفة.
3. ثم انه يشير الى مصدر ثالث بالقول ان روت ليجر سيفار يرصد في تحليل اخر 29 حربا صراعات نتج عنها 1000 قتيل او اكثر في العالم في سنة 1992، 9 من ال12 صراعا داخل الحضارات كانت بين المسلمين وغير المسلمين، ومرة اخرى كان المسلمون يخوضون حروبا اكثر من أي جماعة في أي حضارة اخرى وبالتالي

الفصل الحادي عشر: القوى المحركة لحروب خطوط التقسيم الحضاري:

يقدم هانتنغتون توصيف لخطوط الحضارية بوصفها تمر بالعمليات الاتية: حدة، واتساع، واحتواء وتوقف، الا انه يؤكد انه نادرا ما تصل إلى "حل". ويصف حالة التصدع تلك: بانها تتطور بأسلوب الفعل ورد الفعل، كاي صراع طائفي، تكون خلاله المجتمعات التي كانت تقسم بالتعددية سرعان مايطغي عليها بان " تصبح مركزة ومتصلبة ". فهي حروب هوية بامتياز. بانقسام المجتمع إلى ثنائية نحن/ هم حيث يعمل القاده على توسيع الهوية من خلال تصنيف الانقسامات: الاثنية، والدينية، من خلال تعمق ثقافة الخوف والريبة والضغائن من خلال انقسام مانوي: قوى الخير وقوى الشر ثم سرعان ماتحول هذه الخلافات ذات الطابع الانفعالي الاني إلى الثبات والديمومة حتى يميز كل طرف ملام ذاته عن الاخر.

انه يوظف اليات: الحده والاتساع، فيقول إن المعتدلين أصحاب الاهداف المحدودة مثل "الحكم الذاتي" غالبا ما يحققون في بداية الازمة حيث الشد والتحزب، فيتركون مكانهم إلى القوى الراديكالية العنيفة حتى تتولى القيادة وترفع من سقف المطالبات. ويضرب امثلة اسلامية مثل جبهة التحرير الإسلامية للمورو.. ثم جماعة ابو سياف الأكثر تطرفا والوضع في جنوب السودان حيث كانت هناك مطالبة بالحكم الذاتي سرعان ماظهرت دعوات من قبل حركة استقلال جنوب السودان لتنادي بالاستقلال ثم منظمة التحرير ثم حماس.

ثم يعرض الباحث الاحتواء والتوقف: فيقول مع تصاعد الخسائر موتا وتدميرا قلة الامكانيات يعاود الظهور المعتدلون في كل جانب النقاش والتفاوض.

وللصراع اثار على الهوية اذ يؤكد انه مع الصراع تذوي الهويات متعددة العناصر، وتصبح الهوية الاكثر معنى بالنسبة للصراع هي السائد وغالبا ماتكون نواة الهويات تعود إلى الدين لانه يقدم التبرير الاكثر توكيد أو دعما للصراع ضد خطر الاخر.

سباق الحضارات: دول القربى والشتات

في عالم ما بعد الحرب الباردة حلت صراعات الطائفية كثير محل صراع القوة الكبرى الواحدة، وعندما تضم هذه الصراعات الطائفية جماعات من حضارات مختلفة فانها تميل إلى الاتساع والتصاعد. وعندما يصبح الصراع أكثر حدة، يحاول كل جانب إن يحشد الدعم من الجماعات والدول التي تنتمي لنفس حضارته. الدعم على نحو أو أخر، رسمي أو غير رسمي، معلن أو سري، مادي أو انساني، دبلوماسي، عسكري. وعلى العكس من الحرب الباردة، فان الصراع لاينساب من اعلى إلى اسفل وانما يغور من العمق. انه هنا يحاول إن يؤكد بشكل غير مباشر إن الحرب الباردة كانت تقوم على توجيه مركزي للدول المتحالفة ضد أعدائها إما الحرب الطائفية فهي تنطلق من الداخل بين المكونات المحلية وتحاول إن تصعد إلى الاعلى قوران على عكس مركز الشلال من اعلى إلى الاسفل اذ اجاز لنا ذلك التعبير.

إيقاف حروب التقسيم الحضاري

يبدأ المؤلف بحكمة " كل حرب لابد لها من نهاية " هنا يطرح سؤال: هل يصدق ذلك على حروب خطوط التقسيم الحضاري؟

الجواب: نعم ولا.

عنف خطوط التقسيم قد يتوقف تماما لفترة من الزمن ولكنه نادرا ما ينتهي تماما. هذه الحروب تميز بتوقفات متعددة: وقف لأطلاق النار، هدنات، ولكنها لا تتميز باتفاقيات سلام شاملة تحل المشكلات السياسية الرئيسية لان هذه الحروب لها خاصية التوقف والاشتعال أكثر من مرة لانها متجذرة في صراعات انقسام حضاري عميق وتتضمن علاقات عدائية مسترة بين جماعات تنتمي إلى حضارات مختلفة.

الا انه يضع شرطان من اجل ايقاف الحرب:

الأول:- هو انهاك المشاركين الرئيسين في الحرب ساعتها يعلوا

الصراخ: جنون.. جنون. كفى.. كفى، ويفقد الراديكاليون على كلا الجانبين القدرة على تعبئة الغضب العام، وتعود المفاوضات ويصل الوسطاء إلى الاتفاق على وقت المذبحة.

ثانيا: وجود مصلحة مشتركة لدى الاطراف المستوى الثاني (الدولة الداعمة) في التقريب بين المتحاربين.

وهنا يضع تصوراته من اجل الوصول إلى ايقاف الحرب في ضوء الشرط الثاني

1. إن هذا النوع من الحروب لايتوقف عن طريق المفاوضات المباشررة بين الاطراف الرئيسية وحدها الاحقاد شديدة، العنف المتبادل بين الاطراف. ونادرا مايتوقف هذا الصراع عن طريق طرف لا مصلحة لها. الا أنها تتوقف عندما يصل الاطراف الثانوية من الدرجة الثالثة ذات مصلحة في ايقاف الحرب فهي أي هذه الدولة الداعمة تكون لديها خيارات منها:

أ. إن المتجمعون من الدرجة الثانية والثالثة عادة لا يريدون إن يتحولوا إلى مقاتلين من المستوى الأول، ومن هنا يحاولون ابقاء الحرب تحت السيطرة.

ب. كما إن لهم أيضا مصالح مختلفة أكثر من المشاركين الرئيسين الذين يكون كل تركيزهم على الحرب.

جـ. كما انهم مهتمون بقضايا أخرى في علاقاتهم ببعضهم ومن هنا، فانهم في مرحلة ما، من المحتمل إن يجدوا إن في مصلحتهم ايقاف الحرب. ولانهم اذا أتجمعوا خلف أقاربهم يكون لهم نفوذ عليهم. وهكذا يصبح المجتمعون عوامل كبح وإيقاف.

د. الحروب التي ليس فيها اطراف ثانوية أو ثالثة احتمال اتساعها اقل من غيرها، ولكن توقفها يكون أكثر صعوبة عن تلك التي تدور بين جماعات تنتمي إلى حضارات ليس بها دور مركز. فهي بهذا لا تتسع / الا أنها ليس سهلة التوقف كما هو حال الحرب في جنوب السودان (لكن ما يلاحظ إن الباحث هنا يرصد علاقات تظهر واضحة في ثنايا سطوره إن الدين ليس هو

سبب الصراع الحفيقي وانما صراعات لها دوافع اقليمية واهدافها متنوعة من صراع حول الارض والعرق والنفوذ إلا أنها تتخذ من الاختلاف الديني مسوغ لها).

الفصل الثاني عشر: الغرب.. الحضارات.. الحضارة

تحديد الغرب؟

ينتهي التاريخ مرة على الاقل لدى كل حضارة، وأحيانا أكثر من مرة. وعندما تنشأ دولة الحضارة العالمية يغشى نصر شعبها ما يطلق علية «توينبي» سراب الخلود، ويصبح مقتنعا بأن ما لدية هو الشكل النهائي للمجتمع الإنساني.

المجتمعات التي تفترض إن تاريخها قد انتهى، هي دائما مجتمعات يكون تاريخها على حافة الانهيار. فهل الغرب استثناء من هذا النمط؟ السؤالان الرئيسيان صاغهما " ميلكو " على نحو جيد.

أولا: هل الحضارة الغربية صنف جديد، في مرتبة وحدها.. مختلفة.. لدرجة لا يمكن مقارنتها بكل الحضارات الأخرى التي كانت قائمة؟

ثانيا: هل اتساعها العالمي يهدد (أو يعد) بانهاء امكانية تقدم كل الحضارات الأخرى؟

يميل معظم الغربيين إلى الإجابة عن السؤالين بالإيجاب..

ويعلل هذه الإجابة بالقول: من الواضح إن الغرب يختلف عن جميع الحضارات التي كانت قائمة في إن تأثيره طاغ على كافة الحضارات الأخرى التي وجدت منذ 1500سنة، كما إن الغرب شن عملية تحديث التي أصبحت عالمية. هل تعني سمات الغرب هذه إن تطوره وقواه المحركة كحضارة، مختلفة تماما عن النمط الذي كان سائدا في الحضارات الأخرى؟ ألان إن المؤلف يعود إلى التأكيد على ان تقدم الغرب حتى ألان لم ينحرف بشكل كبير من أنماط التطور التي كانت معروفة في الحضارات عبر التاريخ.

الصحوة الإسلامية والقوى الاقتصادية المحركة في أسيا تدل على إن

الحضارات حية وبحالة جيدة وأنها - على الأقل - يمكن إن تهدد الغرب.

إلا انه أيضا يشير إلى إن: انهيار الغرب التدريجي وغير المنتظم والذي بدأ في بداية القرن العشرين قد يستمر لعدة عقود وربما لقرون قادمة. أو قد يمر الغرب بفترة يقظة ويقلب نفوذه المتدهور في الشؤون العالمية ويعيد تأكيد وضعة كقائد تتبعه وتقلده الحضارات الأخرى.

ويشير المؤلف إلى ما قاله «كارول كويجلي» إن الحضارة الغربية بدأت تأخذ شكلها بالتدريج في عامي 370، 750م من خلال مزج عناصر الثقافات الكلاسيكية والسامية والعربية والبربرية، استمرت فترة الحمل من منتصف القرن الثامن إلى نهاية القرن العاشر، تبعها حركة غير مألوفة بين الحضارات.

إلى انه يتوقف عند المرحلة الحالية إلى مرحلة النضج أو العصر الذهبي للغرب بالقول: هذه ناتجة كما يقول " كويجلي " عن «غيبة أي وحدات متنافسة داخل مساحة الحضارة ذاتها، وعن بعد وربما عدم وجود صراعات مع مجتمعات خارجية أخرى». وانما فترة الرخاء نابعة من " انتهاء التدمير القتالي الداخلي وتخفيض الصعوبات التجارية الداخلية وإقامة نظام عام للموازين والمقاييس والعملة، ونظام واسع للإنفاق الحكومي المرتبط بإقامة امبرطورية عالمية ". ويقف عند سيناريو الانهيار الذي يخلقة على المسرح الدولي بقوله: تتحرك الحضارة من على مسرح الدولة العالمية إلى مسرح الانهيار وهي فترة كساد اقتصادي حاد، مستويات معيشية متدهورة، حروب اهلية بين المصالح المختلفة الراسخة، زيادة في نسبة الامية.المجتمع يزداد ضعفا، جهود ضائعة تبذل لايقاف الفقر عن طريق التشريع، ولكن الاهيار يستمر. المستويات الدينية والثقافة والاجتماعية في أنماط.

يبدأ في الانتشار في المجتمع، شعور بالتردد يتنامى بالنسبة للكفاح من اجل المجتمع أو حتى مساعدته بدفع الضرائب. حينئذ يؤدي التدهور إلى مرحلة الغزو «عندما تصبح الحضارة غير «قادرة» على الدفاع عن نفسها لانها لم تعد لديها (الارادة) للدفاع عن نفسها، فتصبح مفتوحة أمام (الغزاة البرابرة) الذين يجيئون غالبا من (حضارة أخرى أكثر شبابا وأكثر قوة). وهنا

يتوقف من جديد عن رصد ملامح الانهيار، ففي منتصف التسعينات كانت سمات عرفها " كويجلي " بانها سمات الحضارة الناضحة الموشكة على الانهيار.

من الناحية الاقتصادية كان الغرب أغنى بكثير من أي حضارة أخرى ولكن معدلات نموه الاقتصادي ومعدلات الادخار والاستثمار كانت منخفضة، وبخاصة اذا ما قورنت بمعدلات مجتمعات شرق أسيا الاستهلاك الفردي (الجماعي) كانت له الأولوية على خلق مجتمعات شرق أسيا. الاستهلاك الفردي والجماعي كانت له الأولية في خلق قدرات لقوة اقتصادية وعسكرية في المستقبل. النمو السكاني الطبيعي كان منخفضا وبخاصة اذا ما كونت به بالدول الإسلامية، الهجرة أيضا كانت مصدرا محتملا لقوة جديدة ورأسمال بشري بشرطين:

أولا: اذا اعطيت الأولوية للمؤهلين والقادرين والنشطاء والموهوبين والخبرات اللازمة لبلد الهجرة.

ثانيا: اذ تم استيعاب المهاجرين الجدد وابنائهم في ثقافة الدولة والغرب.

ويرصد تجليات الانهيار الاخلاقي:

1. زيادة في السلوك غير الاجتماعي مثل: الجريمة، وتعاطي المخدرات واعمال العنف بشكل عام.
2. التفكك الاسري ويشمل ارتفاع نسب الطلاق والاطفال غير الشرعيين.
3. التدهور في الرسمال الاجتماعي.
4. الضعف العام في (اخلاق العمل).
5. تناقص الالتزام بالتعليم والنشاط الفكري.

وهنا يؤكد على دور الحالة الصحية في المستقبل ويراها تعتمد إلى حد كبير على نجاحه في التغلب على هذه التوجهات، التي تؤدي بالطبع إلى تأكيد التفوق الاخلاقي للمسلمين والاسيويين. اذ يؤكد في هذا الصدد على: إن الثقافة الغربية تواجه تحديات: امر هذه التحديات يجئ من المهاجرين

الذين قدموا من حضارات أخرى ويرفضون الاندماج ويواصلون الالتزام بقيم وعادات وثقافات مجتمعاتهم الاصلية والترويج لها.

ويعود إلى تأكيد أهمية العامل الديني في ثقافة عرفت بعدميتها وعلمانيتها إلا انه يؤكد: الأمريكيون، على عكس الاوربيين، أكثريتهم يؤمنون بالله ويعتقدون انهم شعب متدين، كما يترددون على الكنائس باعداد كبيرة.

الا انه يضيف إلى الهوية الأمريكية عامل أخر هو "القانون الأمريكي" من خلال تأكيد: كانت الهوية القومية الأمريكية تعرف ثقافيا بتراث الحضارة الغربية وسياسيا بمبادئ "القانون الأمريكي" الذي يتفق علية الامريكيون بشكل اجتماعي: الحرية، الديمقراطية، الفردانية، المساواة أمام القانون، الدستورية الملكية الخاصة.

هنا يتوقف المؤلف عند موجات النقد التي تعرضت لها الهوية التقليدية الأمريكية أمام التيارات المعاصرة التي كانت ترفض الالتحاق بالهوية الغربية وتظهر خصوصية الهوية الأمريكية التي تتسم بالتعددية الثقافية.ولعل هذا الأمر جاء من خلال اطروحات ما بعد الكونيالية - إلا إن المؤلف يرد من خلال نص مقتبس من "ارثر م. شليز نجر": دعاة التعددية الثقافية في الغالب انفصاليون متمركزون حول العرق، لايرون من التراث الغربي أكثر من الجرائم.

انه يوحد معنى المطالبات بالتعددية بنص لي: ريتشارد هو فستارد: "قدرنا كافة الا يكون لدينا ايديولوجيات، بل إن نكون نحن إيديولوجية"، يذكر المؤلف نصا الفيلسوف الياباني " تاكيش اومرهارا": «الاخفاق التام للماركسية.. والتفكك الدرامي للاتحاد السوفيتي ليساسويا نذر بسقوط الليبرالية الغربية التي هي تيار التحديث الرئيسي. وبعيدا عن كونها بديلا للماركسية والايديولوجية الحالمة في نهاية التاريخ، ستكون الليبرالية هي حجر الدومينو الذي عليه الدور في السقوط».

هنا يحدد المؤلف حالة الترابط بين أمريكا والغرب ويحذر من الاخذ

بالتعددية التي تبعد أمريكا عن الغرب اذ انه يرى النتيجة تكون: رفض قانون الحضارة الغربية يعني نهاية الولايات المتحدة التي نعرفها، ويعني كذلك بالفعل نهاية الحضارة الغربية.. اذ بدون الولايات المتحدة يصبح الغرب جزءا صغيرا جدا، ومنهارا، من سكان العالم على شبة جزيرة صغيرة، وغير متساوق مع عظم مساحة اوراسيا.

وبالتالي بعد تاكيده على تلك النظرة الستراتيجية يرى أيضا: إن مستقبل الولايات المتحدة والغرب يتوقف على تأكيد الأمريكيين لالتزامهم بالحضارة الغربية داخليا يعني ذلك رفض دعاوي التعددية الثقافية المسببة للانشقاق. وعالميا، يعني رفض الدعوات المراوغة والمضللة لتعريف الولايات المتحدة باسيا. مهما كانت العلاقات الاقتصادية بينهما إلا إن الهوة الثقافية الأساسية بين المجتمعين الأسيوي والأمريكي تعرقل تلاقيهما معا في بيت مشترك.

الفصل الرابع

تعارف الحضارات: الفكرة، والخبرة، والتأسيس

زكي الميلاد(*)

1 - غارودي وحوار الحضارات

عند النظر في فكرة حوار الحضارات خلال القرن العشرين وما بعده، يمكن الحديث عن أربعة أزمنة أساسية، تشرح طبيعة الأطوار التي مرت بها هذه الفكرة، والسياقات والأرضيات الفكرية والسياسية التي تأثرت بها، كما تشرح طبيعة حركة هذه الفكرة، ومستويات الاهتمام بها، وكيفيات التعاطي معها، ومنظورات الرؤية لها، وهذه الأزمنة هي على النحو التالي:

الزمن الأول: يتحدد في النصف الثاني من سبعينيات القرن العشرين، حينما تبنى هذه الدعوة المفكر الفرنسي المعروف روجيه غارودي، وشرحها في كتابه الشهير (من أجل حوار بين الحضارات) الصادر سنة 1977م، الكتاب الذي يمكن وصفه بمثابة مرافعة محكمة في الدفاع عن قضية حوار الحضارات، وتميز بمنطق شديد التماسك، وبخطاب موثق بالشهادات والوقائع والحقائق، وبالنمط الذي يمكن اعتباره من الصور الفعلية التي تجسد حوار الحضارات، وظهر غارودي في هذا الكتاب أحد أكثر المنظرين

(*) رئيس تحرير مجلة الكلمة - السعودية.

والمتحمسين لهذه الفكرة التي عرف واشتهر بها عالمياً.

هذه الدعوة في أطروحة غارودي مرت بثلاثة أطوار زمنية وفكرية، جسدت شخصية غارودي الفكرية في انتقالاته وعبوره بين الأيديولوجيات والأديان، وكشفت عن طبيعته الجدلية والإشكالية، وذهنيته الحائرة والقلقة، بحثاً عن الأمل الذي ظل يفتش عنه في الثقافات والحضارات الإنسانية، وهذه الأطوار هي:

الطور الأول: الدعوة للحوار بين الماركسية والمسيحية، وذلك حينما كان غارودي مفكراً في الحزب الشيوعي الفرنسي، وكان يصف نفسه آنذاك بالمحرك الرئيسي لهذه الدعوة في فرنسا وأوروبا، طيلة اثنتي عشرة سنة، وكانت الغاية من هذه الدعوة حسب رؤية غارودي هي بناء العلاقة بين التحرر والإيمان، التحرر الذي تمثله الماركسية، والإيمان الذي تمثله المسيحية.

الطور الثاني: في سنة 1968م تكوّنت عند غارودي رؤية لفت بها نظر المجتمع المسكوني للكنائس في جنيف، حيث اعتبر أن الحوار بين الماركسيين والمسيحيين سوف يظل إقليمياً حسب تعبيره، ولن يتقدم إلا في نطاق منطقة ثقافية واحدة، وهي منطقة الغرب، وإنه من الأهمية في نظره التحول نحو إدارة هذا الحوار على مستوى الحضارات، وكانت الغاية من هذا الحوار في نظر غارودي هي بناء العلاقة بين الإيمان والتاريخ، الإيمان والعالم، الإيمان الذي يعطي الشعوب القوة والأمل في تغيير العالم والحياة.

الطور الثالث: التأكيد والتركيز على الحوار بين الغرب والإسلام، وهي الدعوة التي ظهرت واضحة ومتجلية في الكتاب الذي أصدره غارودي سنة 1981 بعنوان (وعود الإسلام)، وفي كتابه أيضاً (الإسلام في الغرب: قرطبة عاصمة الروح والفكر(، فقد اعتبر أن العقبة الرئيسية التي تقف في وجه حوار الحضارات هي النظرة التي حملها الغرب منذ مئات السنين عن الإسلام، وإن النظرة للإسلام في رؤية غارودي إنما تتعلق بمستقبلنا، مستقبل البشرية الذي يتعرض مصيره للخطر، فالإسلام قوة حية ليس كامناً فقط في ماضيه، وإنما في كل ما يمكن أن يقدمه لصنع المستقبل.

وقد تأكدت قناعة غارودي بالإسلام الذي أعلن اعتناقه له سنة 1982م، ووجد فيه الأبعاد الإنسانية المطلوبة، والفرص المفقودة في أنظمة الغرب الثقافية والفلسفية والاجتماعية والاقتصادية، لذلك أولى أهمية للدفاع عن الإسلام، والتعرف عليه، واكتشاف جمالياته، وتركيز النقد على الغرب في رؤيته وأنماط تعامله مع الإسلام، ومع التراث الإسلامي الذي يصفه بالتراث الثالث المكوّن للتراث الغربي، والذي رفضه الغرب كما يقول غارودي منذ ثلاثة عشر قرناً، التراث الذي كان باستطاعته ولا يزال، في نظر غارودي ليس الإصلاح بينه وبين حِكَم العالم فحسب، بل مساعدته بالتعرف على الأبعاد الإنسانية والإلهية التي انفصل عنها، عندما نمّى أحادياً إرادته للسيطرة على الطبيعة والناس[1].

وما يعزز هذه القناعة عند غارودي رؤيته بأن الإسلام)لم يكمل ويخصب وينشر أقدم وأرفع الحضارات فحسب، كحضارة الصين والهند وفارس واليونان والإسكندرية وبيزنطة، بل حمل إلى إمبراطوريات مفككة وحضارات ميتة، روح حياة جماعية جديدة، وأعاد إلى الناس ومجتمعاتهم أبعادهم الإنسانية والإلهية من تسام وتوحد. كما أعاد خميرة تجديد العلوم والفنون والحكمة التنبؤية والقوانين[2]

وتساءل غارودي)لقد أنقذ الإسلام في القرن السابع الميلادي، إمبراطوريات كبيرة متهاوية، فهل يستطيع اليوم أن يحمل لنا جواباً عن قلق ومشاكل الحضارة الغربية؟ هذه هي المسألة التي يجهد هذا الكتاب - وعود الإسلام - في طرحها إذا لم يكن في حلها!)[3].

أما في كتابه (الإسلام في الغرب(فهو ينطلق من فكرة يحاول أن يعيد من خلالها قراءة بداية تاريخ النهضة في أوروبا، وحسب تصوره فإن نهضة أوروبا الأولى لم تبدأ في إيطاليا، وإنما في أسبانيا خلال القرن الثالث عشر.. النهضة التي كانت وعداً مشرقاً في أسبانيا، وكان لها اتجاه معاكس

---

(1) روجيه غارودي. وعود الإسلام، بيروت: الدار العالمية، 1984م، ص19.

(2) روجيه غارودي، المصدر نفسه، ص19.

(3) روجيه غارودي، المصدر نفسه، ص25.

ومختلف عن نهضة القرن السادس عشر في إيطاليا، ونهضة القرن السابع عشر في إنكلترا، ونهضة القرن التاسع عشر في فرنسا، ونهضات القرنين الأخيرين في الغرب[4].

ويختتم غارودي كتابه وفي السطر الأخير منه، بأمل أن تعطي الأندلس وقرطبة للعالم ثانية رسالة عصورها الذهبية، رسالة حضارة الكوني الشمولي[5]. ويستشهد في كتابه)وعود الإسلام) برأي المستشرق الهولندي دوزي (1820-1883م) الذي عرف باهتمامه بحضارة العرب، في كتابه (تاريخ مسلمي أسبانيا(، حيث يرى أن الفتح العربي كان خيراً لأسبانيا، لأنه أحدث ثورة اجتماعية هامة، وقضى على قسم كبير من الشرور التي كانت ترزح البلاد تحتها منذ قرون[6].

ومع أن غارودي كان ينطلق من مقولة حوار الحضارات في توجيه النقد التاريخي والفلسفي والاجتماعي للغرب، إلا أنه كان متوجهاً إلى الغرب في خطابه وليس للحضارات الأخرى، وأن الغرب هو المعني بهذه الدعوة لحوار الحضارات، بقصد تصحيح مساراته بعد أن وصل إلى مأزق حضاري خطير.

فقد اكتشف غارودي بفكره النقدي، ومعرفته الواسعة، وانفتاحه على الثقافات غير الأوروبية، وجود أزمة حضارية عميقة في الغرب والحضارة الغربية، ولا سبيل لتجاوز هذه الأزمة وتداركها في نظره، إلا بالانفتاح على الحضارات الأخرى غير الأوروبية، والتحاور معها، والتعلم منها، لاكتشاف ما يسميه بالفرص المفقودة، والأبعاد الإنسانية والأخلاقية المطلوبة، التي نمت في الحضارات والثقافات غير الأوروبية.

وهذه الأزمة التي يعيشها الغرب في الربع الأخير من القرن العشرين، إنما ترجع في جذورها حسب رأي غارودي، إلى عصر النهضة، الذي ولدت

---

(4) روجيه غارودي. الإسلام في الغرب: قرطبة عاصمة الروح والفكر، ترجمة: د. محمد مهدي الصدر، بيروت: دار الهادي، 1991م، ص14ـ 251.

(5) روجيه غارودي، المصدر نفسه، ص252.

(6) روجيه غارودي. وعود الإسلام، مصدر سابق، ص51.

معه الرأسمالية والاستعمار معاً، وما صاحبه من تنكر وهدم لجميع الثقافات غير الأوروبية، فقد اتبعت الحضارة الغربية في نموها وتقدمها من القرن السادس عشر وحتى نهاية القرن العشرين، طريقة أوصلتها كما يعتقد غارودي، إلى أزمة داخلية عميقة، حدودها في ثلاثة أبعاد رئيسية، شرحها في كتابه: (حوار الحضارات)، وهي:

1 ـ رجحان جانب الفعل والعمل، بالشكل الذي يتحول فيه الإنسان إلى مجرد آلة للإنتاج والاستهلاك، ويفقد جوهره المعنوي والأخلاقي.

2 ـ رجحان جانب العقل، واعتباره قادراً على حل جميع المشكلات، بحيث لا توجد مشكلات حقيقية إلا تلك التي يستطيع العلم حلها، والنتيجة بعد ذلك هي عدم القدرة على تحديد الغايات الحقيقية، والسيطرة على الوسائل.

3 ـ رجحان جانب الكم، وجعله معياراً ومقياساً لا نهائياً، بحيث يصبح النمو باعتباره نمواً كمياً صرفاً في الإنتاج والاستهلاك.

ويرى غارودي أن حضارة تقوم على هذه الأبعاد الثلاثة، إنها حضارة مؤهلة للانتحار.

وعلى ضوء هذا التحليل لأزمة الثقافة والحضارة الغربية، بلور غارودي نظريته لحوار الحضارات، ناظراً بها إلى الغرب، بوصفها طريقاً لإنقاذه وتصحيح مساراته، وتشكلت هذه النظرية على أساس المرتكزات التالية:

1 ـ الاهتمام بالحضارات اللاغربية في مجال الدراسات، وجعلها بمنزلة تعادل في أهميتها الثقافة الغربية.

2 ـ ضرورة أن يشغل مبحث الجمال، منزلة يعادل في أهميته تعليم العلوم والتقنيات.

3 ـ جعل الاهتمام بالمستقبل، يعادل في أهميته من حيث التفكير والغايات والأهداف أهمية التاريخ وعلم التاريخ(7).

---

(7) روجيه غارودي. حوار الحضارات، ترجمة: عادل العوا، بيروت: منشورات عويدات، 1987م، ص186.

هذه النظرية التي كونها غارودي لحوار الحضارات، أراد بها أن يخاطب الغرب بصورة أساسية، لذلك فهي تنتمي وتصنف على النظريات الغربية، التي تنطلق من نقد التجربة الغربية والحضارة الغربية، ويعبر غارودي عن ذلك بقوله أن (حوار الحضارات أصبح ضرورة عاجلة لا سبيل لردها، إنه قضية بقاء، لقد بلغنا حد الخطر، بل لعلنا تجاوزناه، إن مهمتنا بعد الفرص التاريخية الضائعة، وضياع أبعاد الرجل الغربي، هي استئناف حوار حضارات الشرق والغرب، من أجل وضع حد لحوار الذات الغربي الانتحاري. . . إدراك هذا النقص، وإدراك ما ندين به للثقافات والحضارات غير الغربية، هو اليوم على ما نظن السبيل الوحيد الذي بقى مفتوحاً أمامنا خارج مأزق الموت)[8].

وكون هذه النظرية تنتمي وتصنف على النظريات الغربية، لا يعني ذلك بالضرورة نقداً لها، أو رفضاً أو إسقاطاً، وإنما القصد هو تحديد طبيعة الفضاء المعرفي والمرجعي لهذه النظرية، وفهم غاياتها ومقاصدها، وكيفية التعامل معها.

وبالتالي لا يمكن الرجوع إلى هذه النظرية، إلا في إطار التثاقف والتواصل الفكري والمعرفي، وليس الاعتماد عليها بوصفها نظرية كونية عامة، أو باعتبارها قابلة للتعميم على المستوى الإنساني، مع أنها قد تعد من أنضج النظريات في مجالها، وأكثرها دعوة للانفتاح والتواصل مع الثقافات والحضارات الأخرى غير الأوروبية.

ولعله إلى اليوم لم تتبلور نظرية أخرى لحوار الحضارات، في مستوى نظرية غارودي وتماسكها وخبرتها ودرجة انفتاحها، كما نظر لها وشرحها في كتابه الشهير: (حوار الحضارات)، وتمثلها في تجربته الفكرية، وفي الأطوار والانتقالات التي مر بها من المسيحية إلى الماركسية، ومن ثم إلى الإسلام، فلم يكن غارودي مجرد داعية لحوار الحضارات، بل كان مثالاً تطبيقياً لهذه الدعوة في تجربته الفكرية.

---

(8) روجيه غارودي، المصدر نفسه، ص23.

هذا هو المأخذ الرئيسي على رؤية غارودي لحوار الحضارات لكونها تستجيب بصورة أساسية لحاجات الغرب ومشكلاته، باعتبارها ناظرة إليه، ولا تلبي من جهة أخرى حاجات الحضارات غير الأوروبية.

أما قيمتها الرئيسية فهي في النقد الذي وجهه غارودي للغرب، وأراد منه أن يدفعه لمراجعة ذاته وتراثه وتاريخه، وأن يغير من نظرته إلى العالم، ويدخل في مصالحة مع الحضارات غير الغربية، والاستفادة والتعلم منها، واكتشاف مستقبله المشترك مع بقية العالم، وليس مستقبله الذي لا يرى فيه إلا ذاته. وقيمة هذا النقد أنه يأتي من مفكر غربي واسع الثقافة والمعرفة، ومنفتح على الثقافات والحضارات غير الأوروبية، وقد تمثل حوار الحضارات في تجربته الفكرية بتحولاته وتقلباته وانتقالاته.

وكان بالامكان لأفكار غارودي أن تكون لها فاعلية وشأن، لو انفتح الغرب عليها، وقبل الإصغاء إليها، وتفهمها. مع ذلك فقد بقيت أطروحة غارودي مجرد دعوة لم تتحول إلى تيار فاعل ومؤثر في الغرب والثقافة الغربية، حتى مع محاولته لإنشاء معهد دولي لحوار الحضارات سنة 1976م، وسعيه بعد ذلك لإحياء مشروع قرطبة كمركز إشعاعي حضاري جديد في الغرب، إلا أن هذه الأفكار بقيت مجرد طموحات وآمال غاية في النبل.

ومع دخول العالم حقبة ثمانينيات القرن العشرين تراجعت الدعوة إلى حوار الحضارات، وظهرت ما سميت في الخطاب الغربي والإعلام الغربي بالأصوليات، وارتفعت درجة الاحتكاك والتوتر بين العالمين الإسلامي والغربي، وفي هذا السياق نشر غارودي كتابه (الأصوليات المعاصرة.. أسبابها ومظاهرها(، حيث اعتبر فيه أن الأصوليات كل الأصوليات، تشكل الخطر الأكبر على عصرنا وعلى المستقبل.

وحتى في هذا الكتاب لم يغفل غارودي عن توجيه النقد للغرب، بتحميله مسؤولية انبعاث هذه الأصوليات بكل أشكالها في العالم الثالث، نتيجة إصراره على فرض نموذجه الإنمائي والثقافي، واعتبر الأصولية الغربية هي العلة الأولى التي ولدت كل الأصوليات الأخرى رداً على أصولية الغرب، وتحدياً لها.

2 - هنتنغتون وصدام الحضارات

الزمن الثاني: يتحدد مع ظهور مقولة صدام الحضارات التي بشر بها صمويل هنتنغتون في صيف 1993م، على صورة مقالة قصيرة نشرها في مجلة (الشؤون الخارجية)، الأمريكية، ومن ثم حولها إلى كتاب موسع صدر سنة 1996م بعنوان)صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي).

ومنذ ذلك الوقت والجدل يحتدم حول هذه المقولة الجدلية بين الكتاب والأكاديميين والسياسيين، وتحولت إلى واحدة من أنشط الأفكار تداولاً ونقاشاً وسجالاً في مختلف مراكز العالم، وذلك بسبب طبيعتها التحريضية، وبنيتها التفسيرية، ورؤيتها التشاؤمية، ولأنها جاءت في وقت دخل العالم فيه مرحلة ما بعد الحرب الباردة، فكانت التطلعات باتجاه إزالة المخاوف من إمكانية وقوع الحروب، ووقف سباق التسلح العالمي، وتوازنات الردع النووي، التي جعلت المجتمع الدولي يعيش حالة من الرعب، وبدل الشعور بالتفاؤل جاءت هذه المقولة لكي تبعث التشاؤم المخيف، وتبشر بحرب باردة بين الحضارات، هي أشدّ خطورة مما كانت بين الدول في المرحلة السابقة.

لا شك أن هذه المقولة تمثل ارتداداً واضحاً على مقولة حوار الحضارات، وعلى ذلك النسق من الدراسات والأبحاث المقارنة لتاريخ الحضارات التي كرست مفاهيم التفاعل والتواصل والتعاقب، وتنتمي هذه المقولة لنسق آخر من الدراسات الغربية، ذلك النسق الذي اتصف بالتحيز المفرط، وإظهار النزعة العدائية إلى الآخر الحضاري، ومحاولة التوظيف اللاأخلاقي، وقد ارتبط هذا النسق في وقت سابق بعلاقات مباشرة مع مؤسسات التبشير، وأجهزة الاستعمار الأوروبي، ومن صوره ما تجلى في دراسات بعض المستشرقين التي تصنف على الاستشراق التقليدي، ودراسات بعض الأنثروبولوجيين التوظيفية.

ومن جهة أخرى تنتمي هذه المقولة إلى حقل العلوم السياسية، وعلم السياسة الأمريكي بشكل خاص، وقد ارتبطت هذه المقولة بأسماء مفكرين يصنفون مهنياً وأكاديمياً على هذا الحقل، وينتمون إلى المدرسة الأمريكية في علم السياسة.

وإذا كان هنتنغتون هو الذي عرف واشتهر بهذه المقولة، إلا أن هناك من سبقه إليها، بطرح مماثل في التحليل والتفسير والاستشراف، كأستاذ الدراسات الدورية بجامعة وور ويك البريطانية باري بوزان، الذي نشر مقالة بمجلة (الشؤون الدولية) الأمريكية في يوليو 1991م، حملت عنوان (السياسة الواقعية في العالم الجديد.. أنماط جديدة للأمن العالمي في القرن الواحد والعشرين(، توصل فيها إلى ما اصطلح عليه بتصادم الهويات الحضارية المتنافسة، وبالذات بين الغرب والإسلام.

وفي نظر بوزان إذا اجتمع خطر الهجرة، وخطر تصادم الثقافات أصبح من السهل وضع تصور لنوع من الحرب الباردة الاجتماعية بين المركز وجزء من الأطراف على الأقل، ولاسيما بين الغرب والإسلام. فالهجرة حسب رأيه من الجنوب إلى الشمال، وبكيفية خاصة من جنوب البحر المتوسط إلى شماله، تشكل خطراً على أمن دول المركز، إذ تهدد هويتها الحضارية.

والتصادم الحضاري هو أوضح ما يكون حسب رؤية بوزان بين الغرب والإسلام، نظراً للتعارض بين القيم العلمانية السائدة في الغرب وبين القيم الإسلامية، وللتنافس التاريخي بين المسيحية والإسلام، ولغيرة المسلمين من قوة الغرب، إضافة إلى الجوار الجغرافي.

والذي يختلف فيه بوزان عن هنتنغتون أنه يضيف الحضارة الهندية إلى جوار الإسلام في الحرب الباردة الحضارية مع الغرب، في حين يضيف هنتنغتون الحضارة الصينية الكونفوشية مكان الحضارة الهندية[9].

أما الذي يمكن أن يصنف مرجعاً لمثل هذه الآراء والأفكار فهو المستشرق والمؤرخ برنارد لويس أستاذ تاريخ الشرق الأدنى في جامعة برينستون إحدى أهم الجامعات الأمريكية السبع، ومع أنه معروف بتحيزه لآراء وأفكار وتحليلات معارضة للإسلام والعرب، مع ذلك يعتبر من أهم المؤرخين في كتابة تاريخ الشرق الأدنى الحديث والمعاصر، ولعله في نظر

---

(9) محمد عابد الجابري. قضايا في الفكر المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997م، ص90.

البعض يمثل آخر المستشرقين الذين يمثلون المدرسة الكلاسيكية.

وقد شبه إدوارد سعيد هنتنغتون ببرنارد لويس في موقفه بانتقاء المصادر التي تناسبه في سرد تاريخ الشرق الأوسط والإسلام، واعتبر محمد عابد الجابري آراء هنتنغتون بأنها مماثلة لآراء روج لها برنارد لويس ويميل إليها هنتنغتون نفسه.

ولعل ما تميز به هنتنغتون في هذا الشأن، هو أنه استطاع تحريك هذه المقولة في المسرح الدولي، وقام بتعميمها على نطاقات واسعة، وظل يدافع عنها، ويحرض عليها. وفي نظر الكاتب الأمريكي جيمس كورت وهو يجيب على سؤال حول الصراعات السياسية الرئيسية التي سيشهدها المستقبل؟ في نظره)هذا هو السؤال الذي يفرض نفسه على الجدل الدائر حول الشؤون الدولية، وقد جاءت أكثر الإجابات شمولاً وإثارة للجدل من جانب صمويل هنتنغتون، الذي فجر مفهومه حول تصادم الحضارات صداماً كبيراً بين الكتّاب)[10].

إن اختلاف موقف هؤلاء الذين يقولون بصدام الهويات، أو صدام الحضارات، أو الصدام بين الإسلام والغرب، عن أولئك الذين يتحدثون عن تعاون الثقافات أو حوار الحضارات، يعود إلى طبيعة المنظور وطرائقه التوصيفية والتحليلية والتفسيرية، والذي ينقسم هنا إلى منظورين: منظور يستند على البحث التاريخي المعرفي كما هو عند توينبي، أو البحث الأنثروبولوجي كما عند شتراوس، أو البحث عن الفلسفة الأخلاقية كما هي عند اشفيتسر.

ومنظور يستند على السياسة والأمن والدفاع، وهو المنظور الذي أوصل بوزان ولويس وهنتنغتون إلى فكرة صدام الهويات عند بوزان، وصدام الحضارات عند هنتنغتون، والصدام بين الإسلام والغرب عند لويس.

وهذا المنظور الذي ينطلق من علم السياسة، من طبيعة حقله وأدواته

(10) جيمس كورت. تصادم المجتمعات الغربية: نحو نظام عالمي جديد، مجلة الثقافة العالمية، الكويت، السنة الثالثة عشرة، العدد 77، يوليو 1996م، ص7.

التعامل مع أفكار ونظريات حول الصراع أو القوة أو النزاع أو السيادة في نطاق ما يعرف بالجغرافيا السياسية، الأمر الذي يجعل من فكرة الصراع أو الصدام حاضرة في منهجيات النظر والتحليل والتفسير.

وهذا ما وقع فيه هنتنغتون الذي كرس حياته المهنية والأكاديمية في مجال الدراسات السياسية والإستراتيجية، فهو أستاذ العلوم السياسية بجامعة هارفارد، ومدير معهد الدراسات الإستراتيجية فيها أيضاً، ومدير أكاديمية هارفارد للدراسات الدولية والإقليمية، ورئيس الجمعية الأمريكية للعلوم السياسية، وكان مسؤولاً عن التخطيط بمجلس الأمن القومي في إدارة الرئيس السابق جيمي كارتر.

ومن جوانب النقد الأساسية التي وجهت لهنتنغتون، هو أنه ينطلق من مفهوم الدولة كما تحدد في علم السياسة، وليس من مفهوم الحضارة كما تحدد في علم التاريخ والبحث التاريخي، لذلك فإن مقولته هي أقرب إلى النظريات السياسية، والتي تنطلق من بواعث سياسية ولمقاصد سياسية.

ولقد استفزت هذه المقولة المجتمع الدولي، وكانت الباعث الأساسي لإحياء مقولة حوار الحضارات، باعتبارها الطرف النقيض من جهة، ولكونها تمثل الطرح الإيجابي البديل عن لتلك المقولة.

3 - الأمم المتحدة وحوار الحضارات

الزمن الثالث: إذا كان هذا الزمن يتصل بالزمن الثاني ويتأثر به، إلا أنه يختلف ويفترق عنه في مستويات الاهتمام، وديناميات التطور، وطرائق التعاطي. ويؤرخ لهذا الزمن بموافقة الجمعية العامة للأمم المتحدة في دورتها الثالثة والخمسين لسنة 1998م، على اقتراح باختيار سنة 2001م سنة الأمم المتحدة للحوار بين الحضارات، وهو الاقتراح الذي تقدم به السيد محمد خاتمي رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية آنذاك، في خطابه الذي ألقاه بالجمعية العامة للأمم المتحدة في أغسطس 1998م.

والخلفيات التي أشار إليها قرار الأمم المتحدة بهذا الشأن، تنتمي وتتوافق مع أفكار وتصورات أولئك المفكرين والمؤرخين أصحاب النزعة

الأخلاقية والإنسانية في البحث التاريخي والأنثروبولوجي، الذين يؤكدون على مفاهيم تنوع الثقافات، وتعدد الحضارات، والنظر لهذا التنوع والتعدد بوصفه مصدر إثراء واستلهام يبعث على التقدم والتواصل بين الأمم والحضارات.

وعن هذه الخلفيات، وتعزيزاً لهذا الاختيار، شرح قرار الأمم المتحدة رؤيته لحوار الحضارات منطلقاً من (الإقرار بالإنجازات الحضارية المتنوعة للبشر، وضرورة بلورة ثقافة تعددية، والقبول بتنوع المخلوقات البشرية، والأخذ بعين الاعتبار أن التعاملات الثنائية بين الحضارات على امتداد التاريخ الإنساني، كانت مستمرة على الرغم من وجود الموانع النابعة من عدم التسامح والنزاع والحروب، ومع التأكيد على أهمية التسامح في العلاقات الدولية، والدور الرفيع للحوار بمثابة أداة للوصول إلى التفاهم وإزالة تهديدات السلام وتعزيز التعامل والتبادل بين الحضارات.. ومع إعادة التأكيد بأن الإنجازات الحضارية تشكل ميراثاً مشتركاً للبشرية جمعاء، وتهيئ مصدراً لسمو البشرية وتقدمها. والترحيب بالمساعي الجماعية للمجتمع الدولي، وباتجاه مزيد من التفاهم من خلال الحوار البناء بين الحضارات على عتبة الألفية الثالثة، تعلن عن عزمها الراسخ على تسهيل وترويج الحوار بين الحضارات).

هذا التبني من طرف الأمم المتحدة ساهم بصورة فاعلة وكبيرة في تحريك وتعميم مفهوم حوار الحضارات، وتحويله إلى مفهوم متحرك في مجال العلاقات الدولية، بطريقة بات يأتى على ذكره في المناسبات والاجتماعات الدولية، ويشار إليه في البيانات والتقارير الإقليمية والعالمية، وعقدت حوله الكثير من الندوات والمؤتمرات التي توزعت في دول العالم المختلفة، بحيث يمكن القول أنه لأول مرة يجري هذا المستوى من الاهتمام العالمي بقضية حوار الحضارات.

من جهة أخرى أن اختيار سنة 2001م تحديداً، كان بقصد أن يستقبل العالم الألفية الثالثة بنوع من التفاؤل والثقة والشعور بالأمن والسلام، والاندفاع نحو تجديد وتطوير العلاقات الدولية بين الأمم والشعوب،

وليكون قرناً مختلفاً عن القرن العشرين الذي عد قرن الحروب الكبرى، حيث بدأ بحرب عالمية مدمرة في أوروبا، هي الحرب العالمية الأولى سنة 1914م، وانتهى بحرب عالمية مدمرة أخرى في الشرق الأوسط، وهي حرب الخليج الثانية سنة 1990م.

والتطور المهم الذي حصل في هذا الشأن مع مبادرة الأمم المتحدة، هو إحياء مفهوم حوار الحضارات، وتجديد العمل به في مجال العلاقات الدولية، واستخدامه في نقد وتقويض ومحاصرة مقولة صدام الحضارات، وبناء تراكمات فكرية وثقافية حوله، وفتح أوسع نقاش دولي عابر للثقافات والقوميات واللغات حوله، والتأكيد على بناء الجسور وتعزيز الحوار بين الحضارات.

4 - الحادي عشر من سبتمبر وحوار الحضارات

الزمن الرابع: بدأ مع حدث الحادي عشر من سبتمبر 2001م، الحدث الذي أصاب العالم بهزة عنيفة غيرت من صورته، وقلبت معادلاته وتوازناته، وأصبح الحدث الذي تؤرخ به الألفية الثالثة الجديدة، وتأثرت به التطورات والتغيرات اللاحقة، وما زالت تتأثر به، وقد اعتبر المعهد الدولي للدراسات الإستراتيجية بلندن في تقريره السنوي حول التوازن العسكري في العالم، أن عهداً استراتيجياً جديداً قد بدأ منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر.

فقد دفعت هذه الأحداث العالم ليعيش في أشد حالاته انفعالاً وتوتراً واضطراباً، وهيمنت عليه مفاهيم العنف والإرهاب والقوة، وأصبح المجتمع الإنساني لأول مرة وكأنه يعيش صدام حضارات، المفهوم الذي أخذ العالم يتداوله على أوسع نطاق، وكأن هنتنغتون صدق في نبوءته حين بشر بهذا المفهوم عام 1993م، وأكده عام 1996م.

وفي الجانب الآخر، فإن هذه الأحداث لفتت انتباه العالم مجدداً، وبالذات في العالم العربي والإسلامي إلى مفهوم حوار الحضارات، المفهوم الذي أصبح له واقع فعلي، ولم يعد كما كان قبل هذه الأحداث مجرد مفهوم يعبر عن فهم أخلاقي نبيل، وعن طموحات ورغبات مثالية لا واقع لها ولا مصير.

ولهذا فإن الربع الأخير من سنة حوار الحضارات، وتحديداً بعد أحداث سبتمبر شهد العالم العربي أوسع نشاط واهتمام بهذا المفهوم، ولأول مرة في تاريخ الجامعة العربية تدعو إلى عقد مؤتمر فكري حول حوار الحضارات، وبقدر ما لفتت هذه الأحداث الأنظار لمقولة هنتنغتون في صدام الحضارات، لفتت الاهتمام أيضاً إلى دعوة السيد خاتمي في حوار الحضارات، وأكدت قيمة هذه الدعوة والحاجة إليها في استشراف المستقبل.

ومع هذه الأحداث كانت البداية الفعلية لحوار الحضارات على مستوى العالم، مع ذلك لم يحصل أي تقدم في صياغة نظرية أو بلورة خطاب متقن ومتماسك، إذ بقي هذا المفهوم يوجه لوظيفة دفاعية، الغرض منها مواجهة التشويهات والإسقاطات التي تعرضت لها الثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية، في أوسع حملة تشويهية تحصل في الغرب خلال نصف قرن.

وحسب هذه المهمة فقد تحول مفهوم حوار الحضارات إلى أشبه ما يكون بمفهوم إعلامي يستهلك على نطاق واسع في وسائل الإعلام المختلفة والمتعددة، من دون أن يرتكز هذا المفهوم ويستند على بناء فكري وتاريخي عميق ومنظم، ومن دون أن يكون له تأثيرات فاعلة وحقيقية في تغيير المفاهيم والذهنيات، وتبديل الاتجاهات والسياسات العامة، لا في النطاقات الإقليمية، ولا في النطاقات العالمية، وبالتالي فهو أقرب ما يكون إلى مجرد مفهوم ساحر وجذاب، يغري الآخرين بالحديث عنه وحوله، والتباهي به، من دون أن يكون له فاعلية أو تأثير.

5 - حوار الحضارات. . . فحص ونقد

مع التداول الواسع لمفهوم حوار الحضارات، دخل هذا المفهوم دائرة الفحص المعرفي، للنظر في بنيته وتركيبته اللغوية والمعرفية، وهذه هي أول مرة يحصل فيها فحص هذا المفهوم في المجال العربي.

ونتيجة لهذا الفحص بدأ النقد يتجه لهذا المفهوم، ويتعدد في جهات مختلفة، منها ما يتصل بتركيبة المفهوم وطريقة اختراعه وصياغته، ومنها ما يتصل بإمكانية تطبيق هذا المفهوم والالتزام به فعلياً، ومنها ما يتصل بطبيعة

الأرضيات والسياقات الموضوعية وهل هي مساعدة في تقبل هذا المفهوم وتحريكه أم لا!

فمن جهة تركيبة هذا المفهوم وطريقة صياغته واختراعه، فقد أطلت التأمل والتفكير فيه كثيراً، وكنت أتساءل كيف يمكن للحضارات أن تتحاور؟ حتى يصح استعمال مصطلح حوار الحضارات، هل عن طريق ممثلين ومفوضين عن الحضارات لهم صفة قانونية أو اعتبارية! لكنني وجدت أنه لم تحصل سابقة بهذا الشأن، لأن كل حضارة فيها من الانقسامات والتعدديات الدينية والمذهبية، العرقية والقومية، اللغوية واللسانية، ما يجعل من الصعوبة القيام بمثل هذا الدور.

من جهة ثانية إن السائد حالياً في مجال العلاقات الدولية هو مفهوم الدولة وليس مفهوم الحضارة، والعلاقات بالتالي هي علاقات بين دول وليس بين حضارات، والتمثيل والتفويض لو حصل فرضاً بين المجموعات الحضارية فهو أقرب ما يكون إلى تمثيل دول وليس حضارات.

إلا أن نقول بأن ما يجري في الجمعية العامة للأمم المتحدة التي تضم دولاً من مختلف الحضارات والثقافات والقوميات والديانات هو الذي يمثل الصورة الفعلية لحوار الحضارات، حتى لو سلمنا بهذا الفرض وهو أقرب الفروض استباقاً إلى الذهن، إلا أن ما يجري هناك ليس مبرمجاً لهذا الغرض، وحينما طالبت إيران بأن يكون لدول المجموعة الإسلامية ممثل دائم بمجلس الأمن اعترضت مصر على هذا الاقتراح، لأن التمثيل حسب رأيها لا يخضع لموجبات أو معايير دينية.

يضاف إلى ذلك أن الدراسات والأبحاث التاريخية والأنثروبولوجية المقارنة للحضارات، لم تستعمل مصطلح أو تسمية حوار الحضارات، وهي الدراسات التي بحثت مختلف أشكال وصور العلاقات بين الحضارات، إذ استعملت تسميات أخرى، كتعاون الثقافات عند شتراوس، وتفاعل الحضارات عند قسطنطين زريق، إلى غير ذلك من تسميات، الأمر الذي يدعو إلى مساءلة لتسمية حوار الحضارات.

وحين توقف محمد عابد الجابري أمام هذه المفهوم، الذي وصفه بالشعار وجد أن هذا الشعار هو في جميع الأحوال مفعم بالغموض والالتباس.. والذين يرفعونه واقفون عند منطوقه حيث ينطوي موقفهم على نوع من الغفلة، ذلك لأن الحوار بين الحضارات إما أن يكون عفوياً تلقائياً نتيجة الاحتكاك الطبيعي فيكون عبارة عن تبادل التأثير، عن أخذ وعطاء، بفعل الصيرورة التاريخية. وهذا النوع من تلاقح الحضارات لا يحتاج إلى دعوة، ولا يكون بتخطيط مسبق، بل هو عملية تاريخية تلقائية[11].

وهذا النقد لمفهوم حوار الحضارات يعتبر جديداً في الكتابات العربية، وهو ناشئ كما أشرت عن التداول الواسع لهذا المفهوم، الأمر الذي اقتضى فحصه وإعادة النظر فيه.

أما فيما يتصل بجانب القدرة والفاعلية والتأثير لهذا المفهوم وإمكانية تطبيقه والالتزام به، فيمكن القول أن هذا المفهوم لن تكون له القدرة الفاعلة في التأثير على مجرى السياسات العالمية، وعلى بنية وأنماط العلاقات الدولية، وذلك لشدّة تعقيداتها وتناقضاتها، وتضارب مصالحها السياسية والاقتصادية والأيديولوجية.

لهذا السبب فإن مقولة صدام الحضارات هي أقرب إلى روح العالم المعاصر بمعادلاته ومكوناته وعناصره القائمة، والمحكوم بذهنية الهيمنة والسيطرة والاستقطاب. وهي الوضعيات التي كوّن منها هنتنغتون مقولة صدام الحضارات، وأراد منها حسب رأيه أن تكون مقولة تفسيرية وليس تقريرية، كما فهم منتقدوه في رده عليهم.

وحينما كان بطرس بطرس غالي أميناً عاماً للأمم المتحدة أعلن سنة 1995م)إن بعض الدول اعتقدت أن بإمكانها الاسترخاء بعد الانتصار في الحرب الباردة، وهي تكتشف أنه على العكس من ذلك، فإن الحرب الباردة حالت دون وقوع أو أخفت 30 حرباً صغيرة نواجهها اليوم.. وإن العالم يمر بفترة أصعب من الفترة التي شهدها خلال الحرب الباردة، والأمم المتحدة غير قادرة على حل جميع المشاكل).

---

(11) محمد عابد الجابري. قضايا في الفكر المعاصر، مصدر سابق، ص130ـ131.

وفي مؤتمر الأمم المتحدة الثالث حول الدول الأقل تقدماً، الذي عقد في بروكسل سنة 2001م، قال الأمين العام السابق للأمم المتحدة كوفي عنان في كلمة الافتتاح: إن هذا المؤتمر هو الثالث الذي ينعقد في غضون 20 عاماً، وبدلاً من أن تنخفض لائحة الدول الأقل تقدماً، فإنها قد ازدادت، وبحسب أرقام الأمم المتحدة فإن عدد الدول الأقل تقدماً قد ارتفع من 21 دولة في العام 1971م إلى 49 دولة اليوم.

وأما من جهة الأرضيات والسياقات، فليست هناك إمكانيات فعلية للنهوض بحوار بين الحضارات، لأن الغرب الذي يفترض فيه أن يكون طرفاً أساسياً في أي حوار من هذا المستوى، ليس على استعداد لأن يدخل في حوار متكافئ مع الحضارات الأخرى، وهو صاحب الحضارة الغالبة والمهيمنة على العالم، والمستحوذة على ثرواته، ولا يرى نفسه معنياً بهذا الحوار أساساً، وقد ظل يتعامل مع الحضارات الأخرى بنوع من التعالي المفرط، وتاريخه القديم والحديث والمعاصر خير شاهد على ذلك.

وحتى الحضارات الأخرى فليست لديها القدرة والإقناع في أن تدخل في حوار متكافئ أو متوازن، أو في شراكة فعلية أو عادلة مع الغرب، ما لم يقتنع الغرب بتقدمها وتفوقها، وبالحاجة إليها وإلى شراكتها الحضارية.

وقد توقف غارودي كثيراً أمام هذه الإشكالية، حيث وجد فيها العقبة الرئيسية التي تقف في وجه علاقة الغرب بالعالم والحضارات غير الغربية، وحسب رأيه أن الغرب قد صادر المعرفة العالمية، وأباح لنفسه تحديد مواقع الآخرين، والحكم عليهم، وفقاً لتاريخه وغاياته وقيمه[12]، ويرى أن المشكلة الأساسية في الثقافة الغربية الحاضرة، هي في أن نقضي على التصور التسلطي في الثقافة الغربية، والاستعاضة عنه بتصور يتطلع بأسئلته إلى حكمة العالم اللاغربي.. وذلك لا يمكن إلا بالانخراط في حوار حضارات حقيقي مع الثقافات غير الغربية[13].

---

(12) روجيه غارودي. وعود الإسلام، ص237.

(13) روجيه غارودي. حوار الحضارات، مصدر سابق، ص93.

ومن وجهة نظر الجغرافي والمؤرخ الفرنسي رولان بريتون فإنه يرجع هذه الإشكالية في ذهنية الغرب إلى منشأ تصور الأوروبيين لمفهوم الحضارة والثقافة، حيث يرى أنه)في ذروة العصر الذي كان الأوروبيون يهيمنون فيه على العالم، فكرياً وسياسياً، جرى تصور الحضارة أولاً بصيغة المفرد، وكذلك الحال بالنسبة إلى الثقافة.. وفي الوقت الذي كانت أوروبا تبتكر كلمة حضارة كانت تكتشف المتوحشين أيضاً. فكانت تقوم بجردة للعالم، غير المغلق حقاً بعد، وباستشراف للبشرية التي لا يزال الجدال دائراً حولها، وكان التعارض الأساسي بين الطبيعة والثقافة قد سمح بفرز أولي مختصر بين شعب طبيعي أو ثقافي، أي بين شعب بدائي أو متحضر[14].

ما يريد أن يقوله بريتون هو أن الأوروبيين تكونت نظرتهم إلى العالم من خلال مفهوم للحضارة يكاد يتحدد فيهم وينحصر عندهم، ونقيض الحضارة في تصورهم هو التوحش أو البدائية، الوصف الذي يطلقونه على من يكون في الطرف المغاير لهم.

من جهة أخرى، فإن الغرب شديد الحذر من أي تقارب أو توافق يحصل بين الحضارات، خصوصاً إذا كان الإسلام طرفاً فيها، خوفاً أو توهماً من تحول هذا التقارب أو التوافق إلى نوع من التحالف المتعارض مع الغرب، وهذا ما حذر منه بوزان الذي كشف عن خشية من حصول توافق بين الإسلام والحضارة الهندية، أو بين الإسلام والحضارة الصينية كما في رؤية هنتنغتون.

مع كل ذلك سوف يظل العالم يتطلع إلى حوار الحضارات، كدعوة أخلاقية وإنسانية نبيلة.

6 - تعارف الحضارات

كانت للمسلمين تجربتهم في بناء الحضارة والعمران الإنساني،

(14) رولان بريتون. جغرافيا الحضارات، ترجمة: د. خليل أحمد خليل، بيروت ـ باريس: منشورات عويدات، 1993م، ص20ـ21.

وتكونت لهم معرفة وخبرة في هذا الشأن، وأن الإسلام في نظر برنارد لويس أول من سعى إلى العالمية، فالحضارات القديمة للبحر المتوسط والشرق الأوسط ولأوروبا والهند والصين، كانت محلية، وإقليمية في أحسن حال كما يقول لويس الذي اعتبر أن)المسيحية والإسلام على السواء انفتحا على مهمة عالمية، فالمسكونية الإسلامية امتدت على أجزاء كبيرة من آسيا وأفريقيا وأوروبا، وكانت البادئة في إيجاد حضارة متعددة الأعراق، ومتعددة الثقافات، وإلى حد ما متعددة القارات. فقد امتدت الحضارة الإسلامية إلى أبعد بكثير من أقصى حدود وصلتها الثقافتان الرومانية والهيلينية، وقدرت بذلك على اقتراض عناصر مميزة من حضارات أكثر بعداً في آسيا ثم تبنيها وإدماجها)[15].

لهذا يفترض أن يكون للتصور الإسلامي رؤية أو مفهوم يحدد شكل العلاقات مع الأمم والمجتمعات والحضارات الأخرى، والمفهوم الذي نتوصل إليه في هذا المجال، ونزداد ثقة به، وبقيمته المعرفية والأخلاقية والإنسانية هو مفهوم (التعارف)، ومنشأ هذا المفهوم القرآن الكريم الذي خاطب الناس كافة، وجاء رحمة للعالمين، وكشفت عنه آية التعارف في قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾[16].

وهذه الآية تحديداً من أكثر آيات القرآن الكريم التي تكرر ذكرها والحديث عنها، والالتفات إليها في الكتابات العربية والإسلامية، منذ أن تجدد الحديث حول حوار الحضارات، الأمر الذي يجعلها ذات علاقة بهذا الشأن.

وقد استشهد بهذه الآية حسين مؤنس في كتابه (الحضارة)، الذي تحدث فيه عن أصول الحضارة وعوامل قيامها وتطورها، وذلك في سياق حديثه عن علاقة الحضارة بالأجناس، وما توصل إليه المؤرخون الغربيون

(15) برنارد لويس. الحضارة الغربية دمج حداثات والإسلام أول من سعى إلى العالمية، ترجمة: فؤاد حطيط، جريدة السفير، بيروت، الجمعة 7 فبراير 1997م.
(16) سورة الحجرات، آية 13.

بعدم حصر القدرة على بناء الحضارة بأجناس معينة، وأن الحضارات إنما قامت بمشاركة أجناس متعددة. ويعقب مؤنس على هذا الرأي بقوله)لقد خرج المؤرخون الغربيون بهذه النتيجة بعد جهد وعناء، في حين أننا معاشر المسلمين والمتكلمين بالعربية، نفتح القرآن الكريم فنجد أنه أجمل ذلك كله في آية واحدة من آياته، وهي الآية الثالثة عشرة من سورة الحجرات ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾[17].

والملاحظ أن حضور هذه الآية والاستشهاد بها، والالتفات إليها في الأدبيات العربية والإسلامية يكاد ينحصر ويتحدد في نطاق التذكير بها، أو مجرد الإشارة إليها، من دون التعمق في استجلاء دلالاتها، أو استكشاف مكوناتها، أو إمكانية ابتكار مفهوم منها، يكون أصيلاً ومحكماً بشرائطه العلمية، وقواعده الاصطلاحية.

والتأمل الفاحص لهذه الآية، يكشف لنا عن حقائق كلية ذات أبعاد إنسانية عامة، نتوصل منها لمفهوم نصطلح عليه بتعارف الحضارات، والتعارف هو المفهوم الذي حاولت هذه الآية تحديده وتأكيده وإبرازه والنص عليه، من خلال سياق وخطاب يؤكد على قيمته وجوهريته، لأن يكون مفهوماً أساسياً، وذلك بالاستناد على الحقائق التالية:

أولاً: الخطاب في سورة الحجرات متوجه بشكل صريح إلى المؤمنين في بداية السورة وفي خاتمتها، باعتبارها من السور المدنية، إلا في هذه الآية الثالثة عشرة حيث توجه الخطاب إلى الناس كافة بصيغة ﴿يا أيها الناس﴾، الأمر الذي جعل بعض المفسرين يعتبر هذه الآية مكية، وكون الخطاب متوجهاً إلى الناس كافة فهو ناظر إليهم بكل تنوعهم وتعددهم واختلاف ألسنتهم وألوانهم، وإلى غير ذلك من تمايزات ومفارقات.

ثانياً: التذكير بوحدة الأصل الإنساني في قوله تعالى ﴿إنا خلقناكم من

---

(17) حسين مؤنس. الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطور، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة (237)، 1998م، ص50.

ذكر وأنثى﴾، فالناس مع كل اختلافاتهم وتعددياتهم وتباعدهم في المكان والأوطان، إنما يرجعون في جذورهم إلى أصل إنساني واحد. والقصد من ذلك أن يدرك الناس هذه الحقيقة، ويتعاملوا معها كقاعدة إنسانية وأخلاقية في نظرتهم لأنفسهم، وفي نظرة كل أمة وحضارة إلى غيرها، كما لو أنهم أسرة إنسانية واحدة على هذه الأرض الممتدة.

ثالثاً: الإقرار بالتنوع الإنساني في قوله تعالى ﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل﴾، وهذه حقيقة اجتماعية، وقانون تاريخي، فالله سبحانه وتعالى بسط الأرض بهذه المساحة الشاسعة لكي يتوزع الناس فيها شعوباً وقبائل، ويعيشوا في بيئات وجغرافيات ومناخات وقوميات مختلفة ومتعددة، لكي يعمروا هذه الأرض، ويكتشفوا كنوزها وخيراتها، ويتبادلوا ثرواتها، ويجعلوا منها بيتاً مشتركاً وآمناً ومتمدناً للجميع، علماً أن القرآن الكريم لم يذكر في كل آياته عبارة ﴿شعوباً وقبائل﴾ إلا في هذه الآية.

رابعاً: خطاب إلى الناس كافة، وتذكير بوحدة الأصل الإنساني، وإقرار بالتنوع بين البشر، فما هو شكل العلاقة بين الناس؟ من بين كل المفاهيم المحتملة في هذا الشأن، يتقدم مفهوم التعارف ﴿ليتعارفوا﴾.

فتنوع الناس إلى شعوب وقبائل، وتكاثرهم وتوزعهم في أرجاء الأرض، لا يعني أن يتفرقوا، وتتقطع بهم السبل، ويعيش كل شعب وأمة وحضارة في عزلة وانقطاع. كما لا يعني هذا التنوع أن يتصادم الناس، ويتنازعوا فيما بينهم من أجل الثروة والقوة والسيادة، وإنما ﴿ليتعارفوا﴾.

ولا يكفي أن يدرك الناس أنهم من أصل إنساني واحد فلا يحتاجون إلى التعارف، أو أن يتوزعوا إلى شعوب وقبائل ويتفرقوا في الأرض فلا يحتاجون إلى التعارف.

ولأن التعارف بين شعوب وقبائل أي بين مجتمعات وجماعات، لذلك جاز لنا استعماله في مجال الحضارات الاستعمال الذي نتوصل منه إلى مفهوم واصطلاح (تعارف الحضارات).

خامساً: إذا انطلقنا من قاعدة التفاضل والمقارنة لنتساءل، لماذا لم

تستخدم الآية كلمة ليتحاوروا، أو ليتوحدوا، أو ليتعاونوا، إلى غير ذلك من كلمات ترتبط بهذا النسق، ويأتي التفضيل لكلمة ﴿ليتعارفوا﴾؟

وهذا هو مصدر القيمة والفاعلية في مفهوم التعارف، فهو المفهوم الذي يؤسس لتلك المفاهيم المذكورة (الحوار، الوحدة، التعاون)، ويحدد لها شكلها ودرجتها وصورتها، وهو الذي يحافظ على فاعليتها وتطورها واستمرارها، هذا من جهة الإيجاب. أما من جهة السلب فإن التعارف كمفهوم وفاعلية بإمكانه أن يزيل مسببات النزاع والصدام.

7 - تعارف الحضارات. . . والبناء المعرفي

إذا أردنا أن نقرّب مفهوم التعارف إلى بعض حقول المعرفة الإنسانية، فإن هذا المفهوم يشترك في نسق معرفي متقارب أو متجاور مع مفهوم التواصل الذي عرف به المفكر الألماني المعاصر والبارز يورغن هابرماس، والذي حوله إلى فلسفة أطلق عليها تسمية (التفاعلية التواصلية(، وهي أكثر أفكار هابرماس شهرة واهتماماً، حيث اختبرها وتوصل إليها بعد دراسة نقدية لكبريات النصوص الفلسفية باتجاهاتها المختلفة في منظومات الفكر الأوروبي، من فلاسفة الأنوار إلى فلاسفة ما بعد الحداثة المعاصرين، وذلك في أشهر مؤلفاته، ولعله الأكثر شهرة في حقله أيضاً، وهو كتاب (القول الفلسفي للحداثة).

وفاعلية التواصل في رؤية هابرماس تعني تجاوز ما يصطلح عليه بفلسفة الذات، والعمل على الوصول إلى فلسفة الآخر. وهذا ما تسعى إليه مقولة التعارف أيضاً، التي تتجاوز الذات أو فلسفة الذات إلى بناء المعرفة والتعارف والوصول إلى الآخر.

والفارق الرئيسي بين المفهومين أن مفهوم التواصل عند هابرماس يرتبط بحقل المعرفة أو هكذا حاول ربطه، فتحددت علاقته بالعقل. أما مفهوم التعارف فيرتبط بحقل الاجتماع، فتحددت علاقته بالمجتمع والجماعة والناس.

أما وجه الصعوبة المعرفية التي تواجهنا في هذا الشأن، فهي القدرة على اكتساب الثقة العلمية لمثل هذه المقولات والمفاهيم، والقدرة على بناء

القاعدة المعرفية المتماسكة لهذه المفاهيم. خصوصاً وأن المجال العربي في علم الحضارة وتاريخ الحضارات لم يشهد ازدهاراً وتقدماً، وليس معروفاً عن الكتابات العربية تميزها في هذا الحقل، فهي أقرب إلى محاكاة الكتابات الغربية، والتزود بالمعرفة منها، وإتباع منهجياتها ومحاولة تقليدها أو الاعتماد عليها. لهذا فإن المفاهيم والنظريات التي تأتي من العالم العربي تواجه تحديات صعبة في انتزاع الاعتبار العلمي، والجدارة العلمية ليس من الغرب فحسب، وإنما من داخل العالم العربي أيضاً.

يضاف إلى ذلك الصعوبات المتعلقة بعملية الإنماء المعرفي لهذه المفاهيم والنظريات ذات المنشأ العربي، وإمكانية دمجها في التراكمات المعرفية، وإحاطتها بالخبرات والتجارب والحفريات الأثرية والتاريخية والحضارية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، مستويات الاهتمام بتناولها بالدراسة والتحليل والفحص والنقد، لغرض إنمائها وتطويرها وإنضاجها. ومن جهة ثالثة، المشاركة بتعميمها وإلفات النظر إليها والدفاع عنها.

وهذا ما يفسر عدم قدرة العالم العربي على ابتكار الأفكار والنظريات وإدماجها في المعارف الإنسانية، وفتح النقاش حولها على نطاق عالمي واسع. كما يفسر أيضاً غياب التضامن والإحساس بالمشاركة بين الباحثين والكتاب في العالم العربي.

وأخيراً فإن مقولة (تعارف الحضارات)، لا تعني مجرد الاعتراف بتعدد الحضارات وتنوعها، وإنما تستند على ضرورة بناء وتقدم الحضارات في العالم، وتأسيس الشراكة الحضارية فيما بينها، وتبادل المعرفة والخبرة، فالعالم ليس بحاجة إلى حضارة واحدة، وإنما إلى استنهاض الحضارات كافة.

لهذا فإن مفهوم تعارف الحضارات أكثر ضبطاً وصواباً من مفهوم حوار الحضارات، وأوضح تعبيراً عن الرؤية الإسلامية في هذا الشأن، وأن التعارف هو الذي يؤسس للحوار وينهض به، وما تحتاج إليه الحضارات في عالم اليوم هو التعارف الذي يرفع الجهل بصوره كافة، الجهل المسبب للصدام بين الحضارات، في المقابل أن التعارف هو الذي حافظ على تعاقب الحضارات في التاريخ الإنساني.

الفصل الخامس

فلسفة التاريخ وفلسفة المستقبل
التداخل والتماثل

د. رحيم الساعدي(*)

مقدمــة

ما يميز الفلسفة في حقيقة الأمر، ليس الجانب المتعلق باكتشاف اللامحدود من الأفكار أو إثارتها للدهشة فحسب، بل ان اللذة الحقيقية تكمن في تشكيل الأفكار وتركيبها، واحسب ان أرسطو الذي أخذت الكثير من الفلاسفة لا يشعر بحرج القول ان الأفكار تتوارث وتتناسل وانه نهل من أفلاطون الذي اخذ عن سقراط واخذ سقراط عن غيره.

ولا جدال ان من تلك الأفكار التي تشكلت في العصر الحديث تطورت كثيرا فمنها من اهتم اليوم بمفهوم المستقبل وهو تشكيل فكري ساقته الضرورة ليكون مبوبا مقننا يستند على العلم والتطور التكنولوجي، ولا يبتعد الفكر المستقبلي عن التحليل الفلسفي لتاريخية الأحداث، فكلاهما ينحو لهدف وغاية معينة مختلفة ويستعمل وسائل معينة.

ان عقد مقارنة معرفية في جانبي فلسفة التاريخ وفلسفة المستقبل هو

(*) مدرس الفلسفة في كلية الآداب- الجامعة المستنصرية.

نوع من تنشيط كلا المفهومين سيما اننا لا يمكننا التخلي عن هاتين المعرفتين، وعلى هذا تتحول القضية هنا لما هو ابعد من عقد مقارنة أو قراءة في تداخلين مختلفين في الزمن والوسيلة والهدف والغاية.

وفي الموضوع بشكل عام دعوة إلى المفكر العراقي أو(العربي – الإسلامي) بتبني فلسفة وبحوث مستقبلية توازي ما كتبناه في فلسفة التاريخ، ليس لان فلسفة التاريخ لا تثمر، بل لأنها لابد ان تثمر عن فلسفة مستقبل على الأقل، وما لا يمكن الاستفادة منه مستقبليا، اعتقد بأننا لا يمكن ان نعده من البيانات التاريخية المهمة التي تحاول تنبيهنا إلى تلافي الأخطاء وتصحيح المسارات المختلفة.

ان العلوم المستقبلية تسعى إلى تبيان وتوضيح المناهج التي يمكن الاستفادة منها في بناء المستقبل بكل تنوعاته الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية الأمر الذي يشير إلى علوم جديدة بالإضافة إلى مناهج جديدة أيضا وهذا كله يعني تحريك الساحة الفكرية العراقية والعربية والإسلامية.

ومن هنا – من امتهان وتطبيق وتبني وممارسة صنعة الدرس المستقبلي – يمكن استغلال الفرص المناسبة بوساطة منهجيات متطورة ومعاصرة في الدراسات المستقبلية للتطور والتجديد والتنظير للإصلاح الفكري وتقديم البدائل المختلفة التي تساعد في البناء المادي والمعنوي للإنسان والأمم.

وفي الحقيقة، لا يمكننا فهم الدراسات المستقبلية بمعزل عن كونها علما أولا ثم لا يمكننا افتراض ابتعاد الدراسات المستقبلية عن العلوم المختلفة ثانيا أو عن الفلسفات المتعددة ومنها الاجتماع والسياسة والتاريخ.

تماثل التعريف

قد لا نحتاج إلى إسهاب في تعريف فلسفة التاريخ بعكس ما يتعلق الأمر بالمستقبل، وعلى أي حال فان الحكايات أو الروايات التي نسمعها لا تنتمي إلى مفهوم فلسفة التاريخ ان لم تحمل صبغة السؤال الفلسفي السببي (كيف ولماذا) فلا معنى لقصص جنكيز خان أو نابليون العسكرية ان لم تحمل تساؤلات إستراتيجية تتعلق بنمط نتائج السلوك وتأثيرات الأحداث والعلل والأسباب، وهكذا هو الحال بالنسبة إلى بناء أو زوال دولة أو

حضارة، ففلسفة التاريخ على هذا المنوال تهتم باختصار المواقف وتحليلها والأكثر أهمية انها تؤطر لنتائج مستقبلية تحث على استثمار الفعل التاريخي لتطوير فعل قادم.

والتاريخ، قيل انه لفظ ليس بعربي مأخوذ من مفهوم اليوم والقمر أو انه جاء من لفظ ورخ من اليمن، ولكن الاصمعي قال ان بني تميم يقولون ورخت الكتاب توريخا اما قيس فيقولون أرخته تاريخا وهذا يؤكد ان اللفظ عربي[1].

ومن خصائص فلسفة التاريخ انه يعد من العلوم الكلية لا الجزئية لان فيلسوف التاريخ يبحث في التاريخ العالمي في الماضي والحاضر والمستقبل، فهو ينظر إلى كلية التجربة التاريخية والى منطقها الداخلي والى نزوعها الواعي واللاواعي[2].وهو يرتبط بعلم الاجتماع والسياسة بشكل خاص واحسب انه سيستند في المستقبل على العلوم التقنية والتكنولوجية بشكل كبير لما لهذه الأخيرة من قدرة على اكتشاف المغيبات القديمة التاريخية أو القادمة المستقبلية.

وارتباط فلسفة التاريخ أو التاريخ بعلم الاجتماع يأتي لوجود علاقة تبادل بين الفرد والمجتمع لصنع التاريخ وتوجيه الحضارة[3]. وتبرز هنا مفردة صنع وتوجيه المتعلقة بالتاريخ والحضارة، فالعامل الأساس لفهم التاريخ يتمثل بالإنسان والأمة (المجتمع) ويعطي بعض الفلاسفة للعنصر الواحد أو النظرة الأحادية في صناعة التاريخ دورا وأهمية كبيرة كما في نظريات التاريخ التي تشير إلى النظرة الأحادية نظرية العامل الاقتصادي[4]. ونظرية

---

(1) عامر الكفيش، حركة التاريخ في القران الكريم، دار الهادي، ط1، لبنان، 1424هـ-2003م، ص19.حول المستقبل انظر د.رحيم الساعدي، مدخل إلى علم الدراسات المستقبلية، المستقبل في الفكر اليوناني والإسلامي، ط1، دار الفراهيدي للنشر والتوزيع، بغداد، 2010.

(2) د.محمد عابد الجابري، اشكالية الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 1990م، ص116.

(3) د.فؤاد زكريا، الإنسان والحضارة، مكتبة مصر، 1991، ص29.

(4) عبد الحميد صديقي، تفسير التاريخ، ترجمة د.كاظم الجوادي، دار القلم، بيروت، 1400هـ-1980م، ص78.

عامل الجنس البشري[5]. وأيضا نظريات البيئة والطبيعة ونظرية دور الفرد.

ومع ابن خلدون - بل وقبله في الفكر الإسلامي- بدأ الحديث عن تنظير لفلسفة التاريخ العلم الذي أطلق عليه اسم الفن فهو يقول اعلم ان فن التاريخ فن عزيز المذهب جم الفوائد شريف الغاية إذا هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم[6].

الأمر الذي لفت أنظار صاحب أشمل الدراسات في فلسفة التاريخ (روبرت فلينت) وصاحب كتابه "فلسفة التاريخ في فرنسا وألمانيا" وكتاب "تاريخ فلسفة التاريخ" فبعد ان أشاد في كتبه بمقدمة ابن خلدون وأعجب بها كثيرا، قال في شأن ابن خلدون عبارته الشهيرة "إنه منقطع النظير في كل زمان ومكان، حتى ظهور فيكو بعده بأكثر من ثلاثمائة عام، ليس أفلاطون ولا أرسطو ولا القديس اوغسطينوس بأنداد له، وأما البقية فلا يستحقون حتى الذكر بجانبه[7].

ومن ناحية نحت المصطلح فان الفيلسوف فولتير أول من صاغ مصطلح فلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر وقصد بها دراسة التاريخ من وجهة نظر الفيلسوف، أي دراسة عملية تحليلية ناقدة ترفض الخرافات وتنقح التاريخ من الأساطير والمبالغات[8].

وتوزعت فلسفة التاريخ بعد ذلك بين أفكار ميكافيلى فى كتابه الأمير وفيكو فى كتابه العالم الجديد وشبنكلر وفولتير فى كتابه طبائع الأمم وفلسفة التاريخ وتوينبي في تنظيرات انتحار الحضارة، الا ان بداية فلسفة التاريخ

---

(5) نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع، ترجمة محمد عودة وآخرون، دار المعارف، مصر، 1974م، ص91.

(6) ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج1ص9.

(7) ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، الطبعة 3، لبنان، 204-205.

(8) د.رأفت غنيمي، فلسفة التاريخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1987-1988، ص14.

بشكلها الواعي تحسب لابن خلدون مع افكار العمران والعبرة وسقوط الامم ومتعلقات ذلك وهي الكلمات التي ترددت كثيرا في القران الكريم وأشارت إلى اخذ العبرة من السابقين، وبرز اهتمام ابن خلدون بالجانب الاجتماعي النفسي (العصبية) وأيضا السياسي الاقتصادي(العمران) وباتصاله بالملوك كما هو حال مكيافلي فانه استمد مادته من التكيف المفروض مع مذاق الحاكم في ذلك الوقت وأيضا من أخطاء الحكام السابقين والدول والحضارات.

وكل هذا يقودنا إلى القول ان الحكام والسياسة بشكل عام هي من أسست فلسفة التاريخ كما انه (الحاكم) قديما وحديثا هو من جذر إلى فلسفة المستقبل أو الفكر المستقبلي وذلك من خلال الملك أو الحاجة الباحثة عن أخبار المستقبل بوساطة الكهانة والمنجمين أو تدبير الملك.

ربما يفسر كل ذلك معنى فلسفة التاريخ التي توجه المستقبل، اما تعريف الدراسات أو العلم المستقبلي المستقبلية futurism فهي نزعة نحو التجديد والمجهول والمستقبل، أساسها الخروج عن المألوف والرغبة في المغامرة ولها شان في علم الجمال وامتد أثرها في مجال السياسة والأخلاق، والمستقبلية اتجاه في الفن متأثر بالنهضة الصناعية ويرمي إلى تصوير الحركة الديناميكية بوساطة بعدين وذلك بإبراز الشيء المتحرك في مراحل متابعة الحركة كما هو حال الأفلام السينمائية[9].

والمستقبلية في الأساس مذهب جمالي لكنه يتضمن استعمالا أخلاقيا وسياسيا صاغه ف.ت. مارينتي في البان المنشور في جريدة الفيغارو 1909 الذي يمجد المستقبل ويتجه نحو الجديد[10].

كما يمكن تفسير الدراسات المستقبلية على انها:

أولا:العلم الذي يرصد التغير في ظاهرة معينة ويسعى إلى تحديد

---

(9) المعجم الفلسفي، تصدير د. إبراهيم مدكور، 1403هـ-1983م، القاهرة، ص181.

(10) موسوعة لالاند الفلسفية- معجم مصطلحات الفلسفة النقدية والتقنية، تعريب خليل احمد خليل، 3 مجلدات، عويدات، بيروت، A-G، ص456.

الاحتمالات المختلفة لتطورها في المستقبل، وتوصيف ما يساعد على ترجيح احتمال على غيره[11].

وإذا قمنا بتفكيك مصطلح النص فان في النص كلمات مهمة وهي مفاتيح التعريف وغايته منها: الرصد، التحديد، الاحتمال، التطور، الترجيح.

مثال تطبيق مصطلح النص

المشكلة: تنامي العنف في بلد ما

- رصد حالة العنف في مجتمع معين.
- تحديد الحالة والثوابت والمتغيرات.
- تقديم وقياس الاحتمالات الخاصة بالظاهرة.
- من الاحتمالات يمكن قياس تطور هذه الظاهرة مستقبلا وأيضا تحديد مفهوم العنف من اللاعنف
- الترجيح يعني تقديم احتمال على آخر والعملية بمجملها هي عبارة عن تنبؤ أو فكر مستقبلي.

أمثلة أخرى لبعض القضايا:

- التغير في منسوب المياه المالحة أو العذبة واثر ذلك على الشعوب.
- التخلف التكنولوجي في الشرق، أسبابه وعلاجه.
- ومن ذلك الانفجار السكاني، الفقر، البطالة... الخ.

ثانيا: بأنها (مجموعة من البحوث والدراسات التي تهدف إلى الكشف عن المشكلات ذات الطبيعة المستقبلية، والعمل على إيجاد حلول عملية لها، كما تهدف إلى تحديد اتجاهات الأحداث وتحليل المتغيرات المتعددة

(11) Edward Cornish-The Study of the Future,World Future Society, Washington, 1977, p.83-92.

للموقف المستقبلي، والتي يمكن أن يكون لها تأثير على مسار الأحداث في المستقبل)[12].

مثال ذلك:

- صناعة السيناريو المتسلسل الخاص بمعالجة حدث مهم.
- رسم الخطط المستقبلية لعلاج ارتفاع درجة الحرارة
- محاربة التصحر وتقييده، الأمراض الفتاكة، خطر الزلازل ...الخ.

تداخل الفلسفتين:

كان من جملة التداخل بين الماضي والمستقبل ان الإيمان بالحتمية افرز اتجاه يرنو نحو المستقبل ويشير الى العيش في كنف الماضي، أو الحنين إلى الماضي، ويسمى مرض الحنين إلى الماضي، وأنصاره لا يرون خيراً في الحاضر، وهذا الاتجاه يرى في الماضي الأنموذج الأمثل للمستقبل، فهو يسقط المستقبل إسقاطا خلفياً على الماضي[13].

ان فلسفة التاريخ لم توجد لأنها تعوض قصور كل من الفلسفة والتاريخ فحسب بل أيضا لتلبية حاجة فكرية مهمة، فكلما انتاب الإنسان في حاضره جزع على مصيره المستقبلي لجأ إلى الماضي يستوحيه وعلى هذا يمكن ان نلاحظ ان عصور الكوارث والنكبات في التاريخ الإنساني كانت دائما باعثا إلى التفكير في الماضي وفي المصير وتفسير التاريخ، كما عند أوغسطين وابن خلدون وهيكل[14].

وظهرت أربع قضايا لفلسفة التاريخ المعاصر منها قضية النسبية في

---

(12) فاروق عبده فلية، احمد عبد الفتاح الزكي، الدراسات المستقبلية(منظور تربوي)، دار المسيرة، عمان، 424هـ -2003م، ص67.

(13) محمد بن أحمد الرشيد، رؤية مستقبلية للتربية والتعليم في المملكة العربية السعودية، 1421هـ، ص26.

(14) د. رأفت غنيمي، فلسفة التاريخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1987-1988، ص21.

التاريخ وبخاصة في القيم وأشهر من تعرض لها (دلتاي) و(شبنكلر)و(ماكس فيبر) و(كارل ماركس) وقضية العلية في التاريخ وقال بها ارنولد توينبي والثالثة قضية التقدم والتخلف في مجرى التاريخ وأخيرا التنبؤ بما سيكون عليه التاريخ وقد ذهب البعض إلى التفاؤل والآخر إلى التشاؤم وطرف زعم انه بمعزل عن كليهما[15].

وربما يستحسن إثارة السؤال التالي لماذا القول بفلسفة المستقبل كما هو حال مفهوم فلسفة التاريخ؟ وهل يصح وصف المستقبل بالفلسفة، ومن دون مداخلات مطولة أجد بأنه يجب اعتماد لفظ فلسفة المستقبل لعدة أسباب منها ان المستقبل معرفة أو هو السعي للمعرفة المحتملة، وهو معرفة متنوعة باتجاهات عديدة نطالب جميعنا باكتشافها وتحليلها فهي تتسم بكونها ميتافيزيقية تتضمن الكثير من الأفكار والتنظيرات الفلسفية المستقبلية منها الموت والخلود والنفس والزمن والمدينة الفاضلة والمعرفة المابعد طبيعية المقبلة. . .الخ. وهي عملية بحث عن حقائق الأشياء التي يروم الإنسان تحقيقها، وهي مع كل هذا وذاك بداية لتأسيس علمي جديد قد تضاف إلى فلسفة العلم لالتصاقها بالتكنولوجيا أكثر من عدها تنظير فقط.

وبودي التعقيب على مسالة تداخل فلسفتي التاريخ والمستقبل بالقول:

1. يعد الماضي من المجاهيل ومن الغيب، فالباحث لا يملك اليقين في فهم وقوع الحوادث، ولكن الثابت يكمن في القاعدة العامة لوقوع الحادثة وهو يتمثل بالسنن والفكر السببي وأنظمة العلة والمعلول، وهو ما يتماثل ومفهوم المستقبل فهو من الغيب الذي يستند على طرق مختلفة في الفهم والتفسير.
2. من الواقعية القول ان فكرة نهاية التاريخ تعني ان المستقبل تاريخ مؤجل وحوادثه بالرغم من تشابهها مع الحوادث التي مرت تاريخيا إلا انه لا يمكن الجزم أو ادعاء المعرفة النهائية لتلك الحوادث أو للفعل المستقبلي كما إننا لا نعرف حقائق البعض من الأفعال الماضية إلا ان

(15) د. رأفت غنيمي، فلسفة التاريخ، ص17.

اغلب الحوادث التاريخية ثابتة ولا تعد مسالة مقلقة تحتمل ضررا أو تعد غاية نسعى لتغييرها.

3. الزمن في فلسفة المستقبل غير محدود وهو لا يتحدد بحدث أو فعل معين، اما الزمن في فلسفة التاريخ فهو محدود، يمكن استخدامه بمثابة عنصر يشكل قيمة ثابتة تساعد على تحليل شامل لبقية العناصر المتعلقة بفهم الظواهر والأحداث. فالمقارنة بين حربين الأولى منها وقعت والثانية تمثل افتراضا محتملا، تعطينا تحليلا ثابت النتائج بالنسبة لفلسفة التاريخ إلا انها نتائج ثابتة من حيث نهاية الحدث (زمن محدد) اما غير الثابت فهو التفاصيل والأهداف والغايات والنتائج التي رافقت الحرب التاريخية التي انتهت، اما الحرب المفترضة فتعني ان زمنها غير محدود لأننا لم نحدده وأيضا فانه لا تعد متعلقاتها من الغايات والوسائل والأهداف مقيدة أو محددة، وزمن فلسفة التاريخ يتعامل مع ما كان اما زمن فلسفة المستقبل فان تعامله مع ما يكون.

4. تتبنى فلسفة التاريخ القياس والمقارنة والتحليل والتعليل وتهتم فلسفة المستقبل بالافتراض والمقارنة والقياس والتخمين.

5. إذا كانت فلسفة التاريخ ردة فعل لما سبق فان فلسفة المستقبل تمثل ردة فعل استباقية، وهي تبحث عن الفعل غير المنجز اما الفعل المنجز فهو يمدها بالعناصر والفهم الكافي للاستعداد للفعل القادم.

6. القول بان فلسفة التاريخ هي فلسفة استقرائية أمر لا يجانب الصواب، وهكذا يحدث مع الفكر المستقبلي، كما ان الأول يتصف بأنه إخباري أو لنقل تصديقي اما الدراسات المستقبلية فهي تنبؤية تصورية، وربما يقودنا التصور والتصديق بهذا الصدد إلى بعض الفهم لقضية التاريخ والمستقبل، فكلاهما مهم بالنسبة إلى الحياة ولا يمكن فصل التصور والتصديق بأي حال من الأحوال لان فيهما نوع من التكامل بالنسبة إلى الفهم الإنساني أو إلى الإنسان بشكل خاص.

7. ميدان فلسفة التاريخ الأساس هو الدولة والحضارة والسياسة والمعرفة

اما المستقبل فان ميدانه الأساس هو الحضارة والسياسة والاقتصاد والإدارة والعلم.

8. فلسفة التاريخ حتمية وتنحو نحو التنظير أكثر من التطبيق اما فلسفة المستقبل فهي ليست حتمية وتعد تنظيرية تطبيقية، وتتصف وسائل الأول بكونها اقرب للمنطقية والتحليل والمقارنة، اما وسائل الدراسات المستقبلية فهي اقرب إلى الرياضيات والحسابات والتخمين والتوقع.
9. ان من أهداف فلسفة التاريخ معرفة الأحداث وأسبابها وتسجيل الأحداث التي وقعت بالفعل وتعليل سقوط الحضارات لتلافي الأخطاء في المستقبل بينما تمثلت أهداف فلسفة المستقبل بالتغيير والتطوير والتنمية والسيطرة على الأحداث القادمة.
10. من مناهجه التحليلي، التفسيري التأويلي، المقارن، الاستقرائي.... الخ. ومن مناهج فلسفة المستقبل التنبؤي الحدسي، الافتراضي، الاستقرائي...الخ.

إن التاريخ لا فلسفة التاريخ هو من يستبعد المستقبل تماما لان الدراسة فيه تتعلق بالماضي الذي ينتهي عند أول اللحظة الحاضرة بينما يرتبط المستقبل بالماضي عن طريق الحاضر ارتباطا عضويا في فلسفة التاريخ.ولا يمكن للتاريخ ان يصل إلى مرتبة الوعي الفلسفي دون وعي بالمستقبل وهذا بدوره يثير الجزع على المصير ولا شيء من ذلك يحدث إلا في فلسفة التاريخ[16].

الزمان بين فلسفتي التاريخ والمستقبل -ظل الأشياء-

يشير الزمن في فلسفة التاريخ إلى كم وحدث محدد والى حتمية قد تبدو ثابتة أو غير ثابتة أحيانا، وتلك إشارة إلى قدرة فيلسوف التاريخ على إجادة التحليل المتعلق بالظاهرة التاريخية أو الحادثة المراد فهمها وهو يتجه نحو تحليل الحدث أو زمن الحدث الماضي بناء على معطيات فكرية وسببية

---

(16) د. رأفت غنيمي، فلسفة التاريخ، ص22.

ومنهج ثابت، وكل ذلك يدل على حيوية الماضي (التاريخ) فهو نوع من المجاهيل التي تبدو أصعب بكثير من المستقبل الذي وضعت له الكثير من المناهج والآليات

ولفهم التاريخ ومعناه لابد من فهم الوقت أو الزمن فقد كان اليونان والرومان وقدماء المصريين يعتقدون ان الزمن يسير ببطء ساعد على ذلك ظروفهم التي يعيشونها، وهذا الاختلاف في النظرة إلى الزمن تضمن الاختلاف في فلسفة التاريخ، فمن اعتقد ان الزمن بطيء وبسيط كانت فكرة التطور والتقدم لديه غير واضحة فهو يؤمن بان التاريخ يعيد نفسه(17).

وتشكل الذكريات والأساطير - ما دمنا نتحدث عن الزمان من الزاوية التاريخية - في معظم الحضارات ما يفسد ويشوه التسلسل الزمني فهي تسلم بما لديها دون نقد او تمحيص وتخلط الأسطورة بالتاريخ والبشر بالإلهة والواقع بالخيال(18).

ان الفكر الميثلوجي - كما يشير الالوسي - وما بعده قبل سقراط لا يقدم معالجة خاصة للزمان بل ان الزمان هنا هو الوجود، وفي الفلسفة الحديثة يعد الزمان والمكان صورة للفهم الإنساني وحدس خالص كما عند كانت بينما يعدهما باركلي شكلان للانفعالات الذاتية وعند ماخ عبارة عن إحساسات نحن من قام بتنظيمها وعند هيغل هما نتاج المطلق ولايبنز الزمان مجرد تصورات ذهنية(19).

وزمانيا فقد وجد الفلاسفة في المستقبل زمانا يقع أمامنا يمكن التعرف إليه إلى جانب الماضي القابع من ورائنا والحاضر الذي نحياه، اما الزمان في فكر نيتشه فان أزلية الزمان تعني أزلية الماضي والمستقبل معا وأزلية الماضي تلزم ان يكون قد حدث كل ما يمكن ان يحدث ويستلزم المستقبل

---

(17) د. رأفت غنيمتي، فلسفة التاريخ، ص12.

(18) كولن ولسن، فكرة الزمان عبر التاريخ، ترجمة فؤاد كامل، عالم المعرفة، الكويت، 1992، العدد 159، ص19.

(19) د.حسام الدين الالوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي وفلسفة العلم، المؤسسة العربية للدراسات، ط1، بيروت، 2005م، ص63-70.

اللامتناهي والأزلي وورود جميع الأحداث داخل الزمان في المستقبل[20]. وبالنقيض من الوجوديين القائلين بان الإنسان في حركة مستمرة نحو المستقبل أو كما يقول هايدكر إننا نعلو على زماننا وذواتنا دائما متجهين نحو المستقبل لان وجودنا ما هو إلا مشروع وكلمة مشروع تدل على إننا نعمل دائما من اجل تحقيق إمكانياتنا فنحن في توتر مستمر نحو المستقبل فان في الغرب يقف مجموعة من الفلاسفة ضد إمكانية معرفة أو التنبؤ بالغيب أو المستقبل مثل كارل بوبر الذي يشير إلى استحالة التنبؤ بالمستقبل.وهو رأي بول فاليري، ومثلما انقسم الفلاسفة على فريقين فيما يتعلق بمعرفة المستقبل انقسموا أيضا على تيارين على أساس نظرتهم للمستقبل الأول تشاؤمي والآخر يتفاءل، وشوبنهاور وهارتمان وأكثر الوجوديين ضمن المسار الأول حيث المستقبل القاتم الذي لا ينجب إلا ماسي جديدة[21].

وإذا كان تشبيه شبنكلر للحضارة بأنها الكائن العضوي بتطوراته المختلفة من الطفولة والشباب وصولا إلى النضج ثم التدهور والشيخوخة والموت منطقيا فإننا إزاء تقسيم تدرجي للزمن أيضا - لأنه الظل الحقيقي لوجود الأشياء - فهو يخضع إلى مرحلتين مهمتين فقط هما الولادة والموت، من دون المرور بغيرها من المراحل لأنه يرتبط بالأحداث التي تمر على مفردتي الإنسان وغير الإنسان ولهذين بالتأكيد نهاية لا نعلمها مثلما لا نعلم بداية للزمان الذي ابتدأ مع الحركة كما يقول الفلاسفة، ووصف الزمان بأنه ظل للأشياء فيه انعكاس لطريقة فهم الزمان الفلسفية والتي تعطي صفة للزمان مشتقة من الحركة وسوف يسهل القول ان الحركة تعرف بشكل جلي من خلال حركة الأجسام فيحصل لدينا ان الزمان ظل للأشياء.

اما المستقبل فهو اسم للزمان الآتي ويطلق على الحوادث التي يمكن ان تقع في المستقبل وتسمى بالحوادث المستقبلية وهي مقابلة للحوادث التي

---

(20) د. معن زيادة، الموسوعة الفلسفية، 3 مجلد، معهد الإنماء العربي، بيروت، ج1، ص746.

(21) معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، مجلد 1، ص746.

وقعت بالفعل وأصبحت جزء من الماضي، ولما كان المستقبل ينطوي على جميع الممكنات كان بالضرورة غير معين اما الآتي فهو المتجه إلى الحدوث بالفعل، ولذلك كانت حوادث المستقبل مندرجة في مقولة الجائز، وتسمى حوادث المستقبل بالمستقبلات الممكنة[(22)].

ويختلف زمان المستقبل القريب بعض الشيء عن زمان المستقبل المباشر (المحتوم) ويبلغ التأثير في تشكيل المستقبل جٍدا معقولاً عندما يتراوح مداه مابين خمس سنوات وعشرين، حيث يمكن اتخاذ القرارات الكفيلة بتشكيل المستقبل المتوسط المدى لأن جذوره ترتكز علي الحاضر الذي نتعايش معه مثله في ذلك المستقبل البعيد المدى والذي قد يمتد حتى خمسين عاما من الآن، والفارق بين الاثنين أن الأخير يصعب التحكم في مساراته أو توجيه الأحداث المتوقعة. . .أي أننا قد نتوقع بعض الأحداث حتى خمسين عاما إلا أنه من الصعب التحكم في مساراتها، أضف إلى ذلك صعوبة توقع بعض الأحداث في المستقبل غير المنظور الذي يمتد ما بعد خمسين عاما من الآن[(23)].

واختلف الباحثون في تحديد الإطار الزمني وقد تفاوت ذلك من الشهر الواحد إلى ما يمتد إلى الخمسين عاما أو أكثر، ويعد تصنيف (مينسوتا) لجمعية المستقبليات الدولية بولاية مينسوتا الأمريكية من أهم التصنيفات التي تأخذها معظم الدراسات المستقبلية على اختلاف مدارسها وعلى مختلف الاتجاهات الاستطلاعي منها أو الاستهدافي أو المعياري أو الذين يمزجون بين النمطين[(24)].

ويمكن التركيز في التحليل المستقبلي في الآثار البعيدة وفي الاتجاهات (Trends) وليس على الأحداث (Events)، وقد نجم عن ذلك تداول تصنيف مينوسوتا (نسبة للولاية الأمريكية) في المدى الزمني للدراسات

---

(22) د.جميل صليبا، المعجم الفلسفي، جزآن، 1982، ص372.

(23) فوزي عبد القادر الفيشاوي، " المستقبلية. .رؤية علمية للزمن الأتي"، دراسات مستقبلية، (تصدر عن مركز دراسات المستقبل بجامعة أسيوط)، س1، العدد 1، 1996 م.

(24) د.فاروق فلية ود.احمد الزكي، الدراسات المستقبلية من منظور تربوي، ص39.

المستقبلية الذي يقوم على خمسة أبعاد[25].

- المستقبل المباشر: ويمتد من عام إلى عامين منذ اللحظة الراهنة، وهذا المستقبل نادرا ما تؤثر فيه القرارات التي تتخذ اليوم لأنه محكوم كلية بمسيرة الماضي وتراكماته لذلك فهو مستقبل الحتم الذي نفقد معه الاختيار.

- المستقبل القريب: ويمتد من عامين إلى خمسة أعوام، ويمكن ان يتأثر في مسيرته جزئيا وبشكل محدود ببعض القرارات التي تتخذ اليوم.

- المستقبل المتوسط: ويمتد ما بين خمسة إلى عشرين عاما، ويمكن تشكيل هذا المستقبل إلى حد كبير بما يتخذ اليوم من قرارات لان بذوره كامنة في الحاضر المعاش.

- المستقبل البعيد: ومدته بين عشرين إلى خمسين عاما، ويتشابه مع المستقبل المتوسط في كمون جذوره في الحاضر إلا انه يصعب التحكم في مساراته.

- المستقبل غير المنظور: ويمتد من هذه اللحظة إلى أكثر من خمسين عاما، ويستحيل التحكم فيه.

ومن هذه الخطوة بالذات، واقصد التقسيم الزمني المفترض للأحداث المقبلة يمكننا تقسيم التاريخ على وفق هذه الآلية والقيام بدراسة الفترات الزمنية وفق هذا السياق مع اعتماد الآليات المتعلقة بالسببية وغيرها من القواعد السننية الثابتة.

التداخل مع العلوم

ان دراسة المستقبليات اقتربت كثيرا من العلم والتقنية فيما ظلت فلسفة التاريخ بطيئة في تقاربها مع التكنولوجيا الحديثة، وتوجد جملة من الأسباب المعللة لهذا التفاوت منها ان أصحاب التقدم العلمي المهتم بالدراسات

---

(25) Timothy Mack:The Subtle Art of Scenario Building,Futures Research Quarterly, Vol.17. No.2, 2001, p12-19.

المستقبلية (الغرب) يطمحون إلى القادم من الاكتشافات والانجازات والماضي لا يشكل أهمية ما بقدر كونه المقياس لتلافي الأخطاء المستقبلية والسبب الآخر ان في الماضي لا يشكل عامل فخر للقوة التي تملك التكنولوجيا (أمريكا) فحضارتها ولدت حديثا وبشكل عام فان الإنسان الغربي يبحث عن السرعة والاستمرار، مع هذا وفيما يخص استشراف الماضي فان لديهم جملة من الأبحاث السرية التي لم يكشف عنها تتعلق بفك شفرات الملوك السابقين أو قراءات للمخطوطات واللغات المتعددة ومعرفة أسباب الهجرات واندثار الحضارات بالاعتماد على العلم المتطور.

لقد كان رأي فيكو في التاريخ انه مجرد قيمة أخلاقية ليس إلا، واستبعد المعرفة التاريخية من كتابيه التنين والجسم، وخلص إلى رأي يشبه رأي ديكارت وهو ان التاريخ مجرد حكايات تساعدنا كما هو حال الأسفار والرحلات على تكوين أحكامنا والارتقاء بعقولنا وتعريفنا بالأمم الأخرى، وديكارت يفرق عموما بين معرفة عقلية قائمة على الرياضيات وأخرى قائمة على الخبرة البشرية كما في اللغات والجغرافيا وغيرها[26].

وفي الكلام إقرار بتهميش الفائدة المرجوة من فلسفة التاريخ، فهي بنظر فيكو لا تعدو عن كونها تسلية فكرية، إلا ان فلسفة التاريخ اليوم تشير إلى معنى آخر حينما تساعد في اداء عمل الدراسات المستقبلية (ربما بعد التقدم العلمي والتكنولوجي) وعلى أي حال تعد فلسفة التاريخ علما لأنه يتعامل مع غاية ولديه منهج ووسائل واليات ويهدف إلى تحقيق نتائج تساعد العلوم الاخرى، وبالمقابل فان فلسفة المستقبل تعد علما لذات السبب فلديها الوسائل المتعددة والغايات والمناهج والاليات، اما من حيث الفعل ينصب اهتمام فلسفة التاريخ على فهم الماضي للتحضير للحاضر والمستقبل، في حين ان نقطة فهم ومعالجة الفعل المستقبلي هي الحاضر.

ان التاريخ البشري لا يتحرك فوضى وعلى غير هدف، وإنما تحكمه

(26) د.عطيات أبو السعود، فلسفة التاريخ عند فيكو، منشاة المعارف بالإسكندرية، 1997، ص29.

سنن ونواميس، كتلك التي تحكم الكون والعالم والحياة والأشياء سواء بسواء، وان الوقائع التاريخية لا تخلق صدفة وإنما من خلال شروط خاصة تمنحها هذه الصفة أو تلك، أو توجهها صوب هذا المصير أو ذاك[27]. وهذا ما يجعل فلسفة التاريخ تستند إلى أسس علمية، وللدراسات التاريخية ارتباط مهم بالدراسات المستقبلية، فقد عدها الباحث أحمد صدقي الدجاني عند تعريفها بأنها (امتداد للدراسة التاريخية... وهي تتناول بالحديث المستقبل من خلال النظر في الحاضر والماضي... وهي محاولة علمية تتكامل فيها الدراسات لمعرفة جوانب صورة الحاضر وتحليلها والتعرف إلى مجرى الحركة التاريخية من خلال دراسة الماضي وملاحظة سنن الكون، والانطلاق من ذلك كله إلى استشراف المستقبل وصولاً إلى طرح رؤية له، وتتضمن هذه الرؤية توقعات يحتمل حدوثها استمرارا للحركة التي تحكم الواقع القائم، وبدائل وخيارات وأحلاماً يجرى التطلع لتحقيقها بممارسة الفعل)[28].

وفي كتابه التصدع العظيم وعند طرح أنظمة أربعة لعلاج تصدع وانهيار المجتمع الأمريكي منها (الطبيعي والذاتي والديني والسياسي) قارن فرانسس فوكوياما وهو يبحث حول مستقبل الأخلاق والاجتماع في أمريكا بين التصدع في الماضي والحاضر مع استخدام الإحصاءات[29] وكان الأولى دمج هذه المفردات الأربع مع بعضها ليخرج بنظام شامل لحل الأزمة التي شكل الجزء المفيد من حلها عدم إهمال المعطيات التاريخية والاستقراءات العلمية والفكر السياسي والاجتماعي التي تدخل ضمن فلسفة التاريخ.

وفلسفة التاريخ إذن تتعامل مع الفكر السياسي والاجتماعي

(27) عماد الدين خليل، حول إعادة تشكيل العقل المسلم، ط2، قطر، ص51.

(28) د. أحمد صدقي الدجاني، "الدراسة التاريخية والمستقبلية في التراث العربي الإسلامي"، محاضرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1990.

(29) فرانسس فوكوياما، التصدع العظيم، ترجمة عزة حسين كبة، دار الحكمة، بغداد، 2004 ص267.

والاقتصادي ومع المنطق الاستقرائي وبالمقابل وبالإضافة إلى سؤال (هل يمكن استخدام مصطلح فلسفة المستقبل)، يأتي سؤال يقول هل يمكن وصف الدراسات المستقبلية بمفهوم العلم؟

يصف فؤاد زكريا في كتابه التفكير العلمي العلم بجملة من المواصفات منها التراكمية والتنظيم والبحث عن الأسباب والشمولية واليقين والدقة والتجويد، اما العقبات التي تعترض مفهوم العلم والعلمية فهي، الأسطورة والخرافة والخضوع للسلطة والشهرة والرغبة والتمني وإنكار قدرة العقل والتعصب[30].

ولعلنا سنكتشف ان مواصفات البحث العلمي تنطبق على كلا الفلسفتين (التاريخ والمستقبل) فالتراكمية والبحث والمنهج وسوى ذلك إنما هي تطبيقات طبقت في التاريخ والمستقبل ونحن ننظر على أساسها إلى معلومة ماضية أو إلى معرفة الغد بطريقة منهجية اما التنظيم فان ارتباط مفاهيم الإدارة والتخطيط والتنبؤ المبني على القياس والاستقراء ووضع الفروض العلمية وبناء السيناريوهات المتسلسلة ما هي إلا إحالة إلى علم منظم افتراضي.

والدراسات المستقبلية تحمل صفة العلم لاعتمادها على المناهج العلمية المهمة كما في المنهج التحليلي والاحتمالي والحدسي والافتراضي واستخدامها للأدوات العلمية مثل الاستنتاج والتحليل والمقارنة والقياس والمنطق يضاف لذلك الالتزام بالموضوعية ولوجود الغاية التي تسعى إليها تلك الدراسات بالإضافة إلى استخدام وسائل المعرفة كافة مثل الحواس والعقل والحدس. وفي الحقيقة، لا يمكننا فهم الدراسات المستقبلية بمعزل عن كونها علما أولا ثم لا يمكننا افتراض ابتعاد الدراسات المستقبلية عن العلوم المختلفة ثانيا.

ان فهم المستقبليات لا يتم من دون الجهود المهمة لمختلف العلوم، ومع هذا فان العلوم بمجملها اتكأت على أساس ميتافيزيقي في كثير من

---

(30) انظر د. فؤاد زكريا، التفكير العلمي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1978.

المسائل فهي تعتمد التخمين والحدس أو الافتراض بصورة عامة، إذن فهي علاقة تشاركية وتداخلية مع بعضها البعض.

لهذا نلاحظ أهمية الرياضيات بالنسبة إلى تركيب النتائج وتحليلها والإحصاء وكذلك المنطق فما يتعلق بالاستقراء والاستنتاج، وهكذا يمكن القول بالنسبة إلى علاقة علوم السياسة والاقتصاد والاجتماع وعلوم الإدارة وغير ذلك، يضاف لذلك المناهج المختلفة التي منها الحدسي والافتراضي والتحليلي..الخ، والارتباط والتداخل بين العلوم والفكر أو العلم المستقبلي صنعته الضرورة والحاجة سيما المرتبط بالمناهج التي تبين انها تفترض أو تنحو نحوا أو تتنبأ أو تشترط أو تتوقع وغيرها من الألفاظ ذات الدلالات الموحية إلى مسالة أو حدث مقبل.

ويرى د. ماجد فخري أنها (الدراسات المستقبلية) علم، استناداً إلى أنها تحوي موضوعا محددا معتبرا انها كائنا (لم يوجد بعد) ولكنه قابل للوجود في الزمان المستقبل، بالإضافة إلى منهج (التجربة والاختبار: من خلال خبرة الأجيال الماضية، الاستدلال والاستقراء، والتعميم) مما يؤدي إلى الخروج بأحكام عامة متماسكة منطقياً[31].

وهناك وجهة نظر مغايرة للباحث هاني محمد خلاف فهو يقرر أنها لا تمثل علماً مستقلاً، لأن موضوع المعرفة فيها غير محدد فهي (قد تتناول ظواهر اجتماعية وقد تتناول ظواهر طبيعية)، كما أن فكرة الظاهرة التي تدرسها (المستقبل) غير موجودة بالأصل، ويرى أن هذا لا ينتقص من قيمة الدراسات المستقبلية في بنيان المعرفة اذ أن المستقبلية يمكن أن تكون فلسفة ويمكن أن تكون منهجاً[32]. وهذه مسالة غير مجدية فإذا لم نصف التاريخ أو المستقبل بالعلم فما هو العلم إذن؟.

---

(31) د.ماجد فخري، تطور فكرة المستقبل في العصور القديمة والحديثة، الفكر العربي، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، بيروت العدد العاشر، السنة الأولى، إبريل 1979، ص10- 25.

(32) هاني محمد خلاف، المستقبلية بين المنهج العلمي والفكر الشرقي، مجلة السياسة الدولية، العدد 50، أكتوبر 1977، ص6-21.

ولعل الباحثين يتغافلون عن مسالة ان أكثر التخمينات الفكرية والعلمية جاءت بنتائج مهمة بالنسبة إلى العلم والفكر كما في حدس اليونان وتخميناتهم أو الفلسفة الحديثة عند ديكارت وسواه، فهي لم تكن تحمل تحديدا مطلقا وقصدا مباشرا، بل لم تكن تحمل صدقا وقوة مطلقة ولعلها قابلة للنقاش أو التغير فيما بعد، ومع هذا فقد نجحت وبنيت عليها كثير من الأسس مع انها كانت تخمينية.

إن عدم الفصل بين الظاهرة الاجتماعية من ناحية، والتطور التكنولوجي من ناحية ثانية، يشير إلى ربط بين بعدين هما الدراسات المستقبلية الخاصة بالتطورات التكنولوجية، والخاصة بأثر التطورات التكنولوجية المشار إليها على الظواهر الاجتماعية مع إبلاء الأبعاد السياسية أهمية واضحة، وأدت هذه المسألة إلى تحول كبير في مناهج البحث في الدراسات المستقبلية، فأصبح الربط بين التقني والاجتماعي والتفاعل بينهما من بين أسس الدراسات المستقبلية، التي تركز في كيفية إيجاد طرائق بحثية تربط بين التطور التقني والتطور الاجتماعي المستقبلي، الذي تجلى بشكل كبير في بعض التقنيات المعروفة مثل تقنية دلفي أو مصفوفة التأثير المتبادل(33).

وفيما يتعلق بالعلوم العسكرية أو السياسية فقد تنبهت المؤسسة العسكرية الأمريكية على جدوى الدراسات المستقبلية، وركزت في توظيفه لصالح الأمن القومي، وكانت القوات الجوية الأمريكية هي الأكثر اهتماما بهذا الموضوع، ولعبت مؤسسة راند (Rand) من خلال جهود عالم الرياضيات الأمريكي أولاف هلمر (Olaf Helmer) دورا بارزا لا سيما في التوسع في استخدام تقنية دلفي(34)

وربما يمكننا فهم تداخل العلوم مع بعضها عند استعراض الأساليب التي تدخل ضمن الدراسة المستقبلية، وهي تتعاطى مع الاقتصاد والإدارة

---

(33) حول تقنيات الدراسات المستقبلية، انظر بالتفصيل: د. وليد عبد الحي، الدراسات المستقبلية في العلاقات الدولية، عيون، مراكش، الطبعة الثانية، 1992، ص23-145.

(34) M.Mannermaa:New Tools and Knowledge for Sustainble Futures, Futures,vol.28, no,6/7,1996. pp.34-36.

والرياضيات والالكترونيات والمنطق. . .الخ ومن ذلك: أسلوب النماذج السببية Causal Models؛ وهنا يتم التنبؤ بقيم متغير ما أو مجموعة متغيرات باستعمال أنموذج يحدد سلوك المتغيرات المختلفة استناداً إلى نظرية معينة. ومن أشهر هذه النماذج نماذج الاقتصاد القياسي Econometric Models، ونماذج المدخلات والمخرجات Input-Output Models، ونماذج البرمجة Programming Models أو الأمثلية Optimization، ونماذج المحاكاة Simulation Models، ونماذج ديناميات الأنساق Systems Dynamics (التي تعد دراسة «حدود النمو» لنادي روما من أشهر تطبيقاتها)[35].

ومن زاوية أخرى- قد تبدو مختلفة نوعا ما - فان الدراسات المستقبلية قامت بتوظيف الفن والأدب أيضا وذلك باستخدام أسلوب السيناريو وهو منهج فني استثمرته الدراسات المستقبلية بالاعتماد على السيناريو الفني.

وقد امتد استخدام الدراسات المستقبلية إلى مجالات متعددة ترتبط بعلم من العلوم أو تمثل أسس ذلك العلم، ومن أهمها المجالات الآتية[36]:

1. النمو السكاني العالمي والغذاء والاقتصاد العالمي ومصادر الطاقة.
2. التلوث البيئي، وهو متعلق بعلوم مختلفة منها الطب والجغرافيا والبيئة وعلوم الجو والاقتصاد. . .الخ.
3. السلام والصراع العالمي والحروب، نظام الأمم المتحدة وتسييس العولمة، وهو ما تعلق بالسياسة الاقتصاد ويعتني بـــ الفجوة والعلاقات بين الدول الفقيرة والغنية، التكتلات الاقتصادية العالمية والإقليمية، اتجاهات العولمة الاقتصادية.
4. علم الاجتماع ويبحث التفكك وتشرذم القوى المجتمعية.

---

(35) محمد فالح الجهني، الدراسات المستقبلية شغف العلم. . . وإشكالات المنهج، مجلة المعرفة، العدد175، السنة 2010 الرابط http://www.almarefh.org/news.php?actio .

(36) محمد فالح الجهني، المصدر السابق.

5. التكنولوجيا الجديدة والبناء المجتمعي.
6. اتجاهات قوة العمل مثل أنماط الإدارة الحديثة، والتوظيف والبطالة.
7. تغيير النماذج الثقافية.
8. اتجاهات التعليم والتعلّم.

التداخل المنهجي

يتقارب المستقبل مع التاريخ بأكثر من صورة، فهما صديقان، يمثل احدهما ظل الآخر. والتاريخ حدث تحقق اما المستقبل فهو حدث مفترض ولكن الأحداث تتشابه ولهذا فان العلاقة بينهما إنما هي علاقة القياس والافتراض والاستنتاج والمقارنة، فمن زاوية منهجية المقولات أو الأسس العامة التي تختص بفلسفة التاريخ هو ما اتسمت به من خاصتي)[37]:

1 - الكلية: وتعني بشكل أو بآخر تكامل المشهد وربط الأجزاء والوقائع ببعضها البعض.

2 - العلية: ومن خلالها يلجا الفيلسوف إلى اختصار العلل (الأسباب) الجزئية للأحداث التاريخية إلى علة واحدة وسبب واحد أو علتين فنلاحظ ان كارل ماركس ارجع الأحداث التاريخية إلى سب واحد هو الاقتصادي وعلى هذا يمكن القول ان كانت عملية التاريخ مرتبطة بخطين هما كيف حدث (أي الوصف) وماذا حدث (التعليل) والأخيرة أكثر صعوبة من الأولى.

وربما لا تبتعد الدراسات المستقبلية عن مسالة البحث في الجوانب العامة للشيء المراد معرفته او معرفة علته.ويلاحظ ان الدراسات التاريخية تأثرت بالنزعة الطبيعية عند انعكاس منهج العلم الطبيعي على التاريخ فأصبحت خطوات منهج البحث التاريخي على النحو الآتي[38]:

1 - منهج تجريبي استقرائي غير مباشر (لا يخضع للتجريب).

---

(37) د. رأفت غنيمي، فلسفة التاريخ، ص15 -16.
(38) د. رأفت غنيمي، فلسفة التاريخ، ص13.

2 - حشد الأحداث

3 - حصر الواقعة المراد دراستها زمانيا ومكانيا

4 - الوصول إلى أحكام كلية يمكن الاستفادة منها في الحاضر والمستقبل.

أما أهم مبادئ أو معايير الدراسات المستقبلية فقد برزت بشكل صنفين الأول، يركز في المبادئ الآتية[39].

أولا: مبدأ الاستمرارية Continuity: وهو توقع المستقبل امتداداً للحاضر وخاصة_الحقائق العلمية مثل توقع أن تكون الأنهار أو المحيطات في مكانها المعتاد نفسه للأعوام القادمة، أي استمرارية الحوادث من (الماضي للحاضر للمستقبل).

ثانيا: مبدأ التماثل Analogy: وهو توقع أن تتكرر بعض أنماط الحوادث كما هي من وقت لآخر.

ثالثا: مبدأ التراكم Accumulation: وهو تراكم نفس الأحكام على نفس الوقائع، مع اختلاف الأشخاص لمدد تتفاوت تاريخياً.

ولكن ألا يمكن القول في مجال فلسفة التاريخ بمبدأ الاستمرارية أو الامتداد على الأقل، عند الحديث عن امتداد التاريخ ليتصل بالحاضر، بل وامتداد التاريخ ليتصل بالمستقبل، وبشكل أو بآخر فان هذا الاتصال يحدث ليس على مستوى النظام السببي أو السنني المستند على سنن الكون فحسب بل على أساس ان التقسيمات التي تقر بها الدراسات المستقبلية وهي بمستويات مختلفة (القصيرة والمتوسطة والطويلة) كما أشير سابقا تمكن من اعتماد الأحداث التاريخية كأساس أو كقاعدة بيانات تتصل بالمستقبل طالما ان التنظير الذي تعتمده فلسفة التاريخ يستمر بشكل رؤية لا تبقى أسيرة الماضي.

وهكذا هو الحال مع مبدأ التماثل أو التراكم الذي يفسر بوضوح

---

(39) محمد صالح نبيه، المستقبليات والتعليم، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1423هـ - 2002م، ص10.أيضا انظر د.رحيم الساعدي، المستقبل، مقدمة في علم الدراسات المستقبلية، ط1، دار الفراهيدي للنشر والتوزيع، بغداد، 2010م، ص154.

اعتماده في فلسفة التاريخ بأسلوب أو بآخر.

اما الصنف الآتي فيمثل مجموعة من المبادئ أساسها العام الطموح الكبير المشفوع بفهم أن معرفة المستقبل لا تحمل المطلقية بل النسبية وتأكيد التطور التكنولوجي وقدرة الإنسان على الاكتشاف والتغير والتطور وتشير تلك المبادئ إلى:

1. إمكانية التنبؤ بمستقبل الإنسانية وتحديده بدرجة من الدقة وان اختلفت من مجتمع إلى آخر، وان الحاضر بكل ما فيه من قدرة بشرية ومادية وعلاقات واتجاهات هو المدخل الرئيس لكل مستقبل، وما المستقبل إلا الحاضر مضافا له عامل الزمن[40].
2. يتوقف التخطيط للمستقبل على معرفة المجتمع من جهة مساره التاريخي وعناصر الثبات والحركة فيه[41].
3. المستقبل عدد من الاحتمالات التي تبدأ من نقطة الحاضر ثم تتفاوت فيما بينها عبر الزمن بقدر التفاوت في تنظيم مدخلاته وتفاعل هذه المدخلات داخل كل نقطة أو احتمال، والإنسان يملك وسائل وأساليب علمية في النظر إلى المستقبل والتحرك إليه منها التخطيط وتقنياته[42].
4. إن الاهتمام بالمستقبل يمثل التزاما إنسانيا تجاه الأجيال القادمة ورفاهيتها وتخطيط مستقبلها[43]
5. الزمن متواصل ومستمر وأحادي الاتجاه ولا يمكن تغيير مساره، كما ان ليس كل ما يوجد في المستقبل -الذي يعد أفضل أنواع المعرفة - قد وجد في الماضي أو يوجد في الحاضر، فالمستقبل قد يحوي أشياء - مادية أو اجتماعية أو بايلوجية - لم توجد من قبل[44].

---

(40) فاروق فلية واحمد الزكي، الدراسات المستقبلية، ص35.

(41) عبد الرحيم الحصيني، مستقبلنا - المعالم النظرية لاستشراف المستقبل الإسلامي، دار الغدير، ط1، قم، 2000، ص51.

(42) فاروق فلية واحمد الزكي، الدراسات المستقبلية، ص35.

(43) ادوارد كورنيش، الاستشراف، ص312.

(44) فاروق فلية واحمد الزكي، الدراسات المستقبلية، ص36.

6. المستقبل لا يمكن ملاحظته لذا فليس هناك حقائق مطلقة حوله، وكل ما يمكن التوصل إليه هو مجموعة افتراضات لم يتم التأكد منها، والمستقبل أيضا ليس مقدرا - سلفا - بشكل مطلق، فهو يمثل لبعض الناس الحرية والقدرة والأمل والوقت الذي يمكن ان تتحقق فيه الأحلام[45].

ومن الأساليب المنهجية في الدراسات المستقبلية والتي تتماثل مع التاريخ هو أسلوب استقراء الاتجاهات، ويعتمد هذا الأسلوب على أن الاتجاهات التي ثبتت في التاريخ القريب سوف تستمر في المستقبل، ويفترض هذا الأسلوب أن القوى التي كانت توثر في تشكيل الاتجاه في الماضي سوف يستمر تأثيرها في المستقبل، وتظهر نقطة الضعف في هذا الأسلوب في انه يفترض أن القوى التي كانت تؤثر في الماضي سوف يستمر تأثيرها في المستقبل بالدرجة نفسها، وللتغلب على نقطة الضعف السابقة أمكن عن طريق الطرق الإحصائية ابتكار أساليب فنية جديدة لاستقراء الاتجاهات بكفاية عالية[46].

وأسلوب الإسقاطات التي غالبا ما تعتمد طرق الإسقاط على استقراء الاتجاهات الماضية[47]، وتعد هذه من الطرق القديمة اما الحديثة منها والتي تستند على التاريخ فهي.أساليب تتبع الظواهر وتحليل المضمون والتي يقصد بها استخدام طائفة متنوعة من مصادر المعلومات في التعرف إلى الاتجاهات العامة لمتغيرات معينة، مع افتراض أن الاتجاهات العامة التي يتم الكشف عنها هي التي ستسود في المستقبل، أو هو تفحص توجه ما للتعرف إلى طبيعته وأسبابه وسرعة تطوره وتأثيراته المحتملة وقد يكون هناك حاجة للتحليل المتعمق[48]. وتقوم أساليب التناظر أو المشابهة Method of

---

(45) فاروق فلية واحمد الزكي، الدراسات المستقبلية، ص37.

(46) محمد فالح الجهني، المصدر السابق.

(47) عبد الغني النوري، اتجاهات جديدة في التخطيط التربوي للبلاد العربية. الدوحة: دار الثقافة، بلا تاريخ، ص87.

(48) كورنيش، الاستشراف، ص129.

Analogy على استخراج بعض جوانب الصور المستقبلية استناداً إلى أحداث أو سوابق تاريخية معينة والقياس على ما فعلته دول معينة في مرحلة أو أخرى من مراحل تطورها لإنجاز معدل ما للنمو الاقتصادي مثلاً. أما أساليب الإسقاط بالقرينة، فهي تقوم على افتراض أن ثمة ارتباطا زمنيا بين حدثين، حيث يقع أحدهما قبل الآخر عادة، بحيث يمكن التنبؤ بالحدث اللاحق استناداً إلى الحدث السابق. فمثلاً يمكن أن يؤخذ التقدم في الطائرات الحربية من حيث السرعة قرينة على التقدم في سرعة الطائرات المدنية[49]. ومن أشهر هذه الطرق طريقة السلاسل الزمنية القائدة Leading Series التي كثيراً ما استخدمت في التنبؤ بالدورات الاقتصادية، حيث يؤخذ بطء النمو في متغيرات اقتصادية معينة (كالمخزون أو التعاقدات الجديدة) قرينة على إبطاء حركة النشاط الاقتصادي في مجموعه[50].

ويسجل بين فلسفة التاريخ وفلسفة المستقبل محاور منهجية أو شبه منهجية أصبحت محلا للتوافق وأخرى يتساجل الطرفان في التميز بخصائصها منها:

- ان وسائل فلسفة التاريخ، تعد قواعد فكرية قديمة وعلى العلم أن يهتم بفلسفة التاريخ وهي دعوة موجهه لإشراك التطور التكنولوجي في حل الألغاز القديمة.

بينما آليات فلسفة المستقبل: تسير على محورين منها الجديد والقديم، وذلك يعني مواكبة التطور العلمي لفلسفة المستقبل.

- تعد فلسفة التاريخ فلسفة تنظيرية وتتحول الى التطبيق عندما تستثمرها مناهج فلسفة التاريخ، أما الأساس العام للمستقبل فينطوي على جانبي التنظير والتطبيق.
- ان من قام بتأسيس البداية لفلسفة التاريخ هو الفيلسوف المؤرخ ثم

---

(49) محمد فالح الجهني، المصدر السابق.

(50) فاروق عبده فلية، احمد عبد الفتاح الزكي، الدراسات المستقبلية(منظور تربوي)، ص57.

تطور الأمر على يد الفلاسفة، والدراسة المستقبلية أسسها الأدباء والمفكرون على حد سواء، فكل ما تولد من مخيال الأدباء والمفكرين نفذه الفلاسفة أو مفكرو الدراسات المستقبلية وبالتالي تطور الأمر إلى تنظير الخبراء المستقبليين.

- تدمج فلسفة التاريخ الميتافيزيقا (الغيب) مع الواقع الحاضر، ويدمج الفكر المستقبلي الميتافيزيقا (الغيب) مع الواقع الحاضر أيضا، بالإضافة إلى أنها تشابه الفلسفة لاستغراقها في التنظير في حين أن الدراسة المستقبلية تشابه العلم لاعتمادها التطبيق.
- مسالة تبدو جد منطقية وتحمل شيئا من الأهمية تقول ان غاية فلسفة التاريخ هو المستقبل من خلال تلافي الأخطاء الماضية والنظر إلى تصحيح أو تحليل المسارات واخذ العبرة من الأمم الغابرة ولذا تبدو غاية فلسفة التاريخ أهم من غاية فلسفة المستقبل لان الأخير غايتها الحاضر من خلال استثمار المستقبل وتنظير الآليات الخاصة بالمابعد خدمة للواقع.
- من مشتركات فلسفة التاريخ والمستقبل هو اعتماد التحليل والاحتمالات والأساليب الشرطية والاهتمام بالجانب الجغرافي وبعلم الاجتماع.
- ما الاختلافات فربما برزت في ميدان التخمين والتنبؤ بالنسبة إلى المستقبل الذي يقف التاريخ بموازاته بكونه اقرب إلى اليقين ويبدو ان الزمان هو من يقود فلسفة المستقبل أي انها محكومة به، لكن ذلك قد يختلف في فلسفة التاريخ فهو يبدو وكانه القائد الفعلي للأشياء والأحداث.